ZNAK

MIESIĘCZNIK

STANISŁAW STOMMA: NA CZYM POLEGA „BURŻUJSTWO?" ● KS. WINCENTY GRANAT: ISTOTA MODLITWY ● A. D. SERTILLANGES: RZECZYWISTOŚĆ NIEWIDZIALNA ● GRAHAM GREENE: KRZYŻE

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK IV ● PAŹDZIERNIK—LISTOPAD 1949

20

REDAGUJE ZESPÓŁ

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:
Kraków, ulica Sobieskiego 3—8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Codziennie od godz. 10—12

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU 120 ZŁ

Prenumerata kwartalna (za 3 numery płatne z góry) 320 zł.
Prenumerata wspierająca 900 zł.

KONTO W PKO NR IV/1171

M—57674

PAŃSTW. KRAK. ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK IV PAŹDZIERNIK—LISTOPAD NR 6 (20)

STANISŁAW STOMMA

NA CZYM POLEGA „BURŻUJSTWO"?

I

Mefistofeles kusi Fausta wizją szczęścia statycznego, obiecując mu dosyt i pełnię w życiu doczesnym i układ, który między nimi staje, tego właśnie dotyczy. Faust nie wierzy w możliwość szczęścia zrealizowanego i osiągniętego i dlatego z lekkim sercem ofertę diabelską przyjmuje.

Werd ich zum Augenblicke sagen
Verweile doch du bist so schön
Dann magst du mich in Fesseln schlagen
Dann will ich gern zu Grunde gehen
Dann mag die Totenglocke schallen
Dann bist du deines Dienstes frei
Die Uhr mag stehen
Der Zeiger fallen
Es sei die Zeit für mich vorbei.[1])

Mefistofeles Goethego jest arcymądry i umie działać metodami subtelnymi. Pod niewinnymi pozorami układ z Faustem zawarty dotyczy w rzeczywistości spraw najbardziej podstawo-

[1]) Tekst polski na stronie 450.

wych. Swego rodzaju rota przysięgi, którą wypowiada Faust, jest — można by tak powiedzieć — deklaracją ideową konsumpcyjnej i statycznej postawy życiowej. Rzecz w tym, że Faust ma wyrzec się postępu i zrezygnować z dalszych dążeń. Założeniem zaś jest osiągnięcie przez niego dosytu i kompletnego zadowolenia. Wtedy miałby przekląć postęp i czas jako elementy przemiany i rozwoju. Zaistniałą chwilę chciałby zatrzymać na zawsze, mając już tylko pragnienie trwać a przestać dążyć.

Die Uhr mag stehen, der Zeiger fallen... Zegar, który wedle Oswalda Spenglera jest symbolem dynamicznego charakteru kultury, miałby ulec zniszczeniu. Byłby niepotrzebny, byłby nawet niedopuszczalnym absurdem tam, gdzie jest już tylko trwanie. Negując rozwój i postęp, negowałby tym samym Faust doskonalenie się oraz związaną z tym dialektykę przemian z niższego ku wyższemu. A wtedy siłą rzeczy, w sposób bardzo istotny, negowałby też odwieczne plany Boga, wyznaczające człowiekowi drogę postępu i doskonalenia się. Byłby więc Faust buntownikiem przeciwko Bogu w sprawach najważniejszych i stałby się rzeczywiście dojrzały, aby być łupem sił piekielnych.

Niezwykłą intuicją artysty ujmuje tutaj Goethe najgłębszą treść chrześcijańskiej dynamiki życia duchowego. Bo w chrześcijaństwie chodzi o postęp, o bezustanne przezwyciężanie siebie i poświęcanie wartości niższych na rzecz doskonalszych. Dosyt natomiast rodzi bezwład i jest przyczyną upadku. Te perypetie i pokusy Fausta są nie tylko udziałem wielkiej liczby jednostek, ale składają się też na treść dziejów całych kultur ludzkości.

II

Wiadomo, jak ostro kiedyś w „Legendzie Młodej Polski" zaatakował Stanisław Brzozowski Sienkiewicza, a zwłaszcza jego „Rodzinę Połanieckich". Krytyka ta o tyle jest tutaj dla nas ważna, że wykazał w niej Brzozowski, jak bardzo klasycznym

1) *Jeśli przemówię tymi słowy:*
O chwilo piękna, zostań mi!
wtedy mnie możesz wziąść w okowy,
niech będzie koniec moich dni.
Niech brzmi żałobą dzwonu łkanie,
niech z końcem służby twojej wraz
wskazówka spadnie, zegar stanie,
niech wtedy dla mnie minie czas.

wzorem urzeczywistnionego burżuazyjnego ideału życiowego jest Sienkiewiczowska rodzina Połanieckich.

Użyty w tytule wyraz „burżujstwo" wymaga jednak pewnych komentarzy. „Burżujstwo" nie koniecznie znaczy tyle co „mieszczaństwo" w sensie cech stanu mieszczańskiego. Nie zawsze wiąże się to z podziałem klasowym. Przez „burżujstwo" rozumiemy tu pewien styl życia i pewną postawę życiową. W tym sensie „burżujstwo" szczególnie się rozwinęło i zakorzeniło w klasie mieszczańskiej, zwłaszcza na przestrzeni XVIII i XIX stulecia, z tego podłoża klasowego wywodząc także i swoją nazwę. Jest także oczywiste, że postawa ta w dużej mierze zdeterminowana została przez obiektywne warunki bytowania warstwy mieszczańskiej. Jednak „burżujstwo" jako postawa nie pokrywa się zakresowo z pojęciem klasy mieszczańskiej. Zjawiska te nie są adekwatne. Postawa burżuazyjna jest zjawiskiem zarówno szerszym jak i węższym od zakresu klasy społecznej. Na przestrzeni ostatnich dwustu lat postawę tę przyjęły w dużej mierze także i inne warstwy społeczne. U nas szczególnie mocno zaznaczyło się to w klasie ziemiańskiej, co właśnie znalazło swój wyraz w twórczości Henryka Sienkiewicza, w jego „Rodzinie Połanieckich".

Byli więc burżuje nie będący mieszczanami i mieszczanie, nie będący burżujami. Chodzi bowiem o typ postawy życiowej o znaczeniu uniwersalnym. Na czym polega „burżujstwo"? Jakie są główne cechy tego typu?

Stosując tutaj metodę socjologii Maksa Webera zjawisko to przedstawiać będziemy w jego czystym typie. Uproszczenia będą świadome i celowe, chodzi bowiem o zarysowanie pełnego typu w jego całej wyrazistości. Podamy więc ujęcie idealne w jego wzorze klasycznym.

Otóż jako zasadnicze znamiona postawy burżuazyjnej ideału życiowego wymienić można cechy następujące:

a) Materializm praktyczny. Nie plątać z teoretycznym! Materializm filozoficzny jest tezą teoretyczną. Treścią jej jest stwierdzanie monizmu materii. (Istnieje tylko materia). Materializm praktyczny nie dotyczy zasad metafizycznych, ani w ogóle teoretycznych. Nazwą tą określa się postawę życiową, której cechą dominującą jest dążenie do korzyści materialnych.

b) Optymizm. Wiara w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej oraz wiara w możliwość osiągnięcia stanu szczęścia doczesnego. Przy tym szczęście to rozumiane jest jako pełnia dosytu i zado-

wolenia z posiadanych dóbr. Niedostrzeganie natomiast, lekceważenie lub wręcz negowanie tragicznych pierwiastków życia.

c) Statyka. Postawa konsumpcyjna i statyczna. Ideał konsumowania posiadanych dóbr. Stąd psychika rentierska i konserwatywna. Wrogi stosunek do zmian, dążenie do maksimum spokoju i bezpieczeństwa oraz do starannego wyeliminowania wszelkich konfliktów, zarówno w sensie zewnętrznym (społecznym) jak też i wewnętrznym (rozterki sumienia). Ideały życia osobistego: spokój i zadowolenie.

III

Postawa burżuazyjna nie koniecznie, a raczej nawet wyjątkowo łączy się z materializmem filozoficznym. Stąd bardzo często obcy jej jest ateizm. Ale ponieważ jej cechą dominującą jest materializm praktyczny, przeto spirytualizm jest często pozorny, stanowiąc tradycyjną nadbudówkę bez głębszej treści.

Sprawy ducha zajmują jakieś miejsce w burżuazyjnym światopoglądzie, ale rozwiązane są w sposób statyczny. Wyraźna linia demarkacyjna oddziela je od pozostałych spraw tego świata. Mają sobie wyznaczony odrębny, zaklęty rewir. Marynia Połaniecka dba przecież o „służbę Bożą", co ma oczywiście swoją wartość samą w sobie, ale zagadnienie „służba Boża" umieszczone jest w osobnej szufladce i w żaden istotny sposób nie rzutuje na sprawy życia praktycznego. Spirytualizm zamknięty jest w rewirze specyficznej „filozofii", w życiu zaś praktycznym panuje materializm. Jest to postawa najwygodniejsza.

Brzozowski powiedział „piorunochron". Religia staje się wówczas „piorunochronem", który asekuruje statyczny i konsumpcyjny styl życia, eliminując ewentualny niepokój sumienia. Stwarza bogobojną fasadę, pozór życia bogobojnego.

W ujęciu tym religia wbudowana zostaje w egoistyczny ideał życia, zwiększając jego bezpieczeństwo i wygodę. Zamiast być źródłem dynamiki duchowej staje się piorunochronem, odprowadza niepokój i eliminuje konflikty sumienia. I wtedy człowiek staje się wygodnym, egoistycznym posiadaczem religii. Dewizą, osłaniającą ten statyczny ideał życia jest parodia słów ewangelicznych: „dajcie co Boskiego — Bogu, a co cesarskiego — cesarzowi".

Ujmujemy to w typie czystym, a więc w pewnej mierze abstrakcyjnym. Życiowo obraz nie jest prawie nigdy tak wyraźny. Bogobojność burżuazyjna ma zwykle jakiś stopień autentyczno-

ści. „Służba Boża" Maryni Połanieckiej jest sama w sobie pozycją dodatnią i w praktyce będzie zazwyczaj jakoś rzutować na całokształt życia praktycznego. Oportunizm religijny będzie w praktyce przeważnie jakoś stonowany. Poprawka ta nie ma jednak dla wywodów naszych zasadniczego znaczenia.

IV

Anarchista rosyjski z XIX wieku Michał Bakunin pisał kiedyś z odrazą o chrześcijaństwie Europy Zachodniej. Chrześcijaństwo opasłych burżujów szwajcarskich wydawało mu się parodią nauki ewangelicznej. Raziło go obniżanie wymogów nauki chrześcijańskiej do poziomu przeciętnych możliwości ludzkich. Pomimo słusznych zastrzeżeń na temat burżuazyjnej koncepcji chrześcijaństwa, była to w gruncie rzeczy ocena nihilistyczna.

Stając na jakimś skrajnie maksymalistycznym stanowisku, nie liczącym się z życiem i nie biorącym pod uwagę natury ludzkiej, Bakunin popada w oczywisty nihilizm. I nihilistycznie potępia wszelkie przejawy zharmonizowania religii z rzeczywistością człowieka współczesnego, takiego jakim jest naprawdę, ze swoją słabością, ograniczonością i ułomnością. Tymczasem właśnie zasługą Kościoła jest jego realizm, znajomość natury ludzkiej i jej staranne respektowanie. Pogarda dla chrześcijaństwa stosowanego i maksymalistyczny postulat: albo wszystko, albo nic — są po prostu przejawami nihilizmu.

Rozróżnić należy dwie zgoła odrębne sytuacje.

1. Oportunizm religijny w czystej postaci. „Piorunochron" osłaniający egoistyczne formy bytowania i eliminujący niepokój sumienia. Natomiast zupełny brak wysiłku w kierunku naginania się do wyznawanych ideałów z religii wynikających.

2. Postulaty z chrześcijaństwa wyprowadzone zredukowane do granic przeciętnych, słabych możliwości ludzkich, ale w pewnej, choćby minimalnej mierze, urabiające środowisko ludzkie. A więc chrześcijaństwo „stosowane", ale jednak będące w jakimś stopniu dźwignią moralną i podstawą stopniowego, powolnego postępu.

Wypadek ad 1. może być rzeczywiście potępiony bez reszty, ale ad 2. zasługuje już na respektowanie. Nie docenia zaś tego maksymalistyczny nihilizm, który zbyt pochopnie rzuca gromy potępienia na mieszczańskie cnoty zachodnio-europejskiego chrześcijaństwa.

Błąd wynikający z pogardy dla przeciętności moralnej. Błąd bardzo zasadniczy, bo przeciętność sama w sobie nie jest zła. Prawdą życia jest przeplatanie się doskonałości z nędzą i wielkości ze słabością. Dlatego udziałem olbrzymiej ilości ludzi jest przeciętność. I Kościół w mądrości swojej słusznie ją toleruje.

Bo nie przeciętność jest zła. **Ale złem jest poprzestanie na przeciętności.** Zadowolenie z niej i brak dążności do jej przezwyciężenia. Brak buntu przeciwko przeciętności.

I właśnie brzydota tzw. „kultury" burżuazyjnej na tym polega, że zasadniczym jej przejawem jest zgoda na przeciętność i kontentowanie się nią. „Burżujstwo" to właśnie tkwienie w przeciętności z pełnią samozadowolenia. Zupełny brak buntu i brak tendencji, aby się przezwyciężyć, aby wyjść poza własną małość.

W dramacie „Peer Gynt" powiada Ibsen: „Hasłem ludzi jest — bądź sobą, hasłem trollów — poprzestań na sobie". Otóż dewizą postawy burżuazyjnej jest: poprzestać na sobie. Religia uzgodniona z tą dewizą staje się parodią, „piorunochronem". Przeciętność pokropiona wodą święconą przestaje nękać i niepokoić, pozwalając łatwo przytłumić aspiracje do przezwyciężenia się pobudzające.

To, co „burżujstwo" najbardziej od postawy katolickiej odróżnia, to zupełny brak przejawów buntu i rozterki. Natomiast — nie waham się powiedzieć — postawa katolicka jest postawą buntu. W założeniu swoim zawiera katolicyzm zalążek konfliktu ze światem i buntu przeciwko ograniczoności i niedoskonałości stworzenia. Na tym właśnie polega pewien tragiczny rys katolicyzmu. I jeżeli stwierdzenie tego nie wydaje się czymś oczywistym, a raczej ma nawet posmak wypowiedzianego paradoksu, dowodzi to tylko, jak bardzo silne są jeszcze sugestie myślowe pod ciśnieniem atmosfery burżujstwa ukształtowane.

Atmosfera ta bowiem działała na katolików powodując ich asymilację i zniekształcając dawny, ze średniowiecza jeszcze wywodzący się ideał kulturalny. Pod tym ciśnieniem zatracał się coraz bardziej dynamiczny ideał życia, ustępując miejsca połanieccyźnie, tj. przeciętności wodą święconą pokropionej i etykietą katolicką zaasekurowanej. Dochodzi do tego, że pod koniec XIX i na początku XX stulecia taka właśnie postawa burżuazyjna uchodzić zaczyna za katolicką. Ten ideał statycznej, a w gruncie rzeczy pozornej bogobojności przez katolików masowo adoptowany i jako katolicki powszechnie ogłaszany staje

się przyczyną zrażenia do Kościoła elementów dynamicznych i etycznie naprawdę wartościowych. Niewielu bowiem było takich, którzy by potrafili myśleć równie wnikliwie jak Stanisław Brzozowski, który umiał przebić się przez tę narosłą skorupę „burżujstwa" i sięgnąć do głębi, odkrywając autentyczną, niesfałszowaną treść katolicyzmu w istocie swojej głęboko dynamiczną. I ten stan rzeczy w pewnej mierze utrzymuje się jeszcze do dnia dzisiejszego. Falsyfikat burżuazyjny wciąż jeszcze używa etykiety katolickiej.

V

Mówiliśmy powyżej o tragicznych rysach katolicyzmu. Słowa takie są dla niektórych przedmiotem zgorszenia. Stanisław Brzozowski mówił o Polsce „zdziecinniałej", która chce żyć sielanką i woli nie widzieć istotnych konfliktów i krzywd społecznych, aby — broń Boże — nie wzbudzić niepokoju w sumieniach. Przedstawiciele Polski „zdziecinniałej" to właśnie rodzime burżujstwo. Mieli oni też własną koncepcję katolicyzmu. Wynikał z niego ideał statycznej bogobojności, czyli burżuazyjnej bogobojności pozornej.

Mówiliśmy już powyżej o głównych elementach burżuazyjnego poglądu na świat. Te same czynniki wpłynęły też i na ukształtowanie się „katolickiego" ideału statycznej bogobojności. A więc: materializm praktyczny, optymizm i kwietyzm.

Louis Reynaud stwierdza słusznie zapewne, że optymistyczna filozofia J. Rousseau wpłynęła w sposób decydujący na ukształtowanie się poglądów społeczeństw mieszczańskich Europy w XVIII i XIX w.[1]) Była to filozofia optymizmu naiwnego, a w gruncie rzeczy także i optymizmu materialistycznego. I jako taka różniła się bardzo wyraźnie od przepojonej też optymizmem filozofii św. Tomasza z Akwinu. Naiwność Rousseau polegała na tym, że nie dostrzegał on i nie chciał brać pod uwagę skażenia natury ludzkiej i przeto zamykał oczy na zło, biorąc życie w sposób jednostronnie uproszczony. Uczniowie jego z pokoleń następnych prowadzić będą walkę o nową formę pogrzebu t.j. o krematoria. Albowiem dla ludzi o psychice burżuazyjnej krematoria staną się czynnikiem sztucznego podniesie-

[1]) Louis Reynaud — „La democratie en France". — Paris 1938. — Flammarion.

nia skali optymizmu życiowego [1]). Przez zepchnięcie śmierci bardziej na margines i jak najdalsze odsunięcie jej z pola widzenia uzyskuje się pozorne umocnienie stabilizacji życia doczesnego. Ten naiwny optymizm jest koniecznym warunkiem hedonizmu, bo gwarantuje on spokój i beztroskę użycia.

Optymizm ten fałszuje obraz życia, dając jego obraz jednostronny. I jako taki sprzeczny jest z realizmem. Śmierć jest faktem równie realnym jak życie. I faktem jest też przemijalność i zniszczalność wszystkiego, co stworzone i materialne, jak też skłonność natury ludzkiej do upadku i zła. Dlatego optymizm *à outrance* musi być optymizmem płytkim.

W przeciwieństwie do buddyjskiej, filozofia katolicka nie jest przygnieciona wizją śmierci, ale element śmierci bierze w jego całej doniosłości pod uwagę i wciąga go do rachunku. Nie jest filozofią pesymizmu, ale nie zamyka oczu na zło i wciąga także do rachunku fakt, że w perspektywie świata doczesnego rozliczenia życiowe kończą się wielokrotnie triumfem zła. Odsyłając do wyrównania w świat wieczności i w świat ducha, liczy się z tym mocno — znając naturę człowieka — że wyrównanie takie po ziemsku biorąc jest mało optymistyczne. Bo człowiek nie tylko z ducha się składa i naturą swoją głęboko tkwi w materii. Dlatego optymizm spraw wiecznych nie jest dla niego pozbawiony akcentów tragicznych.

A Kościół bierze człowieka takim, jakim jest. Nie abstrakcję człowieka, ale żywego, z duszą i ciałem, z ułomnością, słabością, skłonnością do upadku i bezradnego. I dlatego rozumie Kościół, że przemijanie form materialnych jest źródłem cierpienia i tragizmu. Toteż chociaż w prefacji żałobnej śpiewa się *Vita mutatur non tollitur*, ale jednak kolor liturgiczny mszy św. żałobnej jest czarny.

Ideał bogobojności statycznej był ideałem optymistycznym, ale w duchu owego optymizmu w istocie rzeczy zarówno naiwnego jak i materialistycznego. Stąd jego treść formalnie tylko i pozornie katolicka, w rzeczywistości tkwiąca głęboko w ideologii „burżujstwa". Z katolicyzmu akceptuje się tyle tylko, ile potrzeba, aby zapewnić spokojny, szczęśliwy i beztroski obraz życia. Pomija się zaś to wszystko, co z owym ideałem statycznym mogłoby kolidować.

Ten ideał życiowy zasadniczo nie wyklucza wcale doskonale-

[1]) Nie ma to nic wspólnego z krematoriami obozów koncentracyjnych. Chodzi o pogrzeb w formie spalania zwłok.

nia się. Ale dopuszcza tylko postęp łagodny, postęp bez konfliktów, bez ofiary i bez potrzeby przezwyciężania się. Pomija natomiast fakt dla rozwoju duchowego kardynalny, a mianowicie fakt ukrytej sprzeczności wewnętrznej pomiędzy doskonaleniem się i użyciem. Fakt, którego konsekwencją jest cała nauka i praktyka ascezy chrześcijańskiej. Prastara bowiem nauka chrześcijańska, oparta na doświadczeniu stwierdza, że zupełność dosytu i nieograniczone użycie nie stwarzają klimatu dla moralnego postępu właściwego. Stąd postulat przezwyciężania się, postulat ascezy.

I na tym właśnie polega tragiczny rys katolicyzmu, że nie pozwala wszystkiego mieć dla siebie, że nie można być ani posiadaczem doskonałości ani posiadaczem szczęścia. Że trzeba bezustannie wybierać i wyrzekać się. Dla osiągnięcia jednych wartości trzeba poświęcać inne. Bo dynamika życia chrześcijańskiego nie uznaje trwania — zna tylko stawanie się. Jest wspinaniem się po szczeblach drabiny, gdzie chwytając za szczebel wyższy zaraz opuścić trzeba szczebel, na którym się dotąd stało.

Tymczasem najistotniejszym założeniem burżujstwa jest statyka i posiadanie. Podobnie i „katolicki" wariant tej postawy.

VI

Goethe nie rozwiązał właściwie głównego problemu faustowskiego. Ocalenie Fausta w końcu drugiej części tragedii ma w dużej mierze charakter *„Deus ex machina"*. Faust formalnie zakład z diabłem przegrał. Nadeszła chwila, którą z upodobaniem chciał kontemplować i zapragnął zatrzymać ją na zawsze. Wypowiedziane zostały słowa, które wedle umowy miały być formułą kapitulacji wobec Mefistofelesa. Ale cały monolog, który słowa te zamykają, nie uzasadnia kapitulacji.

Faust w zachwycie kontempluje chwilę. *„Im Vorgefühl vom solchen hohen Glück, geniess ich jetzt den höchsten Augenblick"*... Dosłownie mowa tu jest o użyciu chwili. Ale nie wiemy, jakim było to użycie. Dlatego słowa te niewiele mówią. Ocena ich zależy od treści przeżycia, a więc treści owego „użycia". Nie wiemy zaś, jak Faust tą szczęśliwą chwilę ujmował. Czy było to egoistyczne użycie w duchu „burżujstwa", czy też kontemplacja tego, co chwili aktualnej dane jest jako doskonałe i co ma wartość wieczną. Dlatego nie wiemy, co chciał Faust

zatrzymać: wartość wieczną, aktualizującą się w chwili, czy tylko własne doznanie przyjemności. Ocena dla każdego z tych wypadków wypadnie zgoła inaczej.

Zamieściłem w „Tygodniku Powszechnym" artykuł broniący prawa do symbolicznego kieliszka wina. Artykuł skierowany był przeciwko purytanizmowi i tezy jego w pełni tutaj podtrzymuję. Purytanizm charakteryzowałem tam jako postulat wyrzekania się czegoś, co samo w sobie nie jest złe, a tylko ewentualnie mogłoby do złego prowadzić, czy ewentualnie stwarzać okazję do grzechu.

Purytanizm jest zły, bo usiłuje on życie nasze ograniczyć i zredukować. Bez żadnej koniecznej potrzeby czyni życie mniej pięknym, mniej powabnym, odbierając człowiekowi dużą cząstkę radości z używania rzeczy stworzonych płynącą. Dlatego precz z ponurym purytanizmem!!

Człowiek współczesny, a także współczesny katolik jest z reguły niemal optymistą. Dlatego, poza nielicznymi stosunkowo wyjątkami, katolik nowoczesny trzyma się na ogół tomizmu, znajdując w filozofii św. Tomasza z Akwinu podstawę dla optymistycznego poglądu na świat. Toteż rości on sobie prawo do szczęścia doczesnego na ziemi i wymóg taki wyraźnie formułuje, stawiając go jako jeden z ważnych celów życia. Wierzy on w możliwość szczęścia doczesnego i do zrealizowania jego dąży. Zadowolenie więc z używania rzeczy stworzonych płynące uważa za rzecz dobrą, pragnie go i sięga po nie. Jest to postawa absolutnie dominująca.

Otóż, jak stwierdziliśmy powyżej, zupełnie podobne wydają się też i aspiracje życiowe na podłożu postawy burżuazyjnej wyrastające. Tam przecież afirmacja szczęścia doczesnego ma znaczenie dominujące. A jednak zachodzi zasadnicza różnica między postawą burżujstwa a postawą nowoczesnej, stającej się kultury katolickiej. Chodzi o inną treść zadowolenia i szczęścia.

W ujęciu burżujskim prawo do zadowolenia i szczęścia ma charakter bezwzględny. Zadowolenie i użycie jest tu celem samo w sobie. Chodzi o przeżycie zadowolenia jako takiego i na tym koniec. Stąd egoistyczny charakter szczęścia. Jakaś — jak by powiedział Stanisław Brzozowski — „bezwyjściowość" — przeżycia. Chwila zadowolenia jest chwilą zadowolenia i na tym koniec, do niczego lepszego nie prowadzi, nic twórczego nie zapowiada. Celem jest tylko dosyt — a dosyt

kończy się przesytem. Ta egoistyczna koncepcja szczęścia statycznego, nie wymagająca przezwyciężenia się prowadzić musi do pogłębienia egoizmu i jest ujemną szkołą charakteru. Burżujstwo jest afirmacją szczęścia, które jest szczęściem nieograniczonego dosytu.

Ernest Hello w swoich świetnych szkicach analizował szczegółowo tę postawę. Utkwił mi w pamięci fragment o podróżach. Podróż w stylu „burżujstwa" ma taki tylko sens, że aktualizuje przeżycia przyjemności i dostarcza pożywki dla zaspokojenia zachłannego snobizmu. I, powiada Ernest Hello, nie ma gorszego nieszczęścia dla bliźnich, jak burżujska para małżeńska, która wróciła z podróży. Zamęczają innych niekończącym się opowiadaniem o przeżytych wrażeniach po to tylko, aby połechtać snobizm i raz jeszcze uaktywnić własne doznanie przyjemności. Jest to wierna fotografia jednego z fragmentów „burżujstwa". Przykład jałowości i płytkości zadowolenia.

Zagadnienie katolickiej koncepcji zadowolenia i szczęścia wymaga osobnej monografii. Rzucam tu luźne myśli, próbując w kilku punktach zarysować postawę kulturze katolickiej właściwą. Są to tylko najbardziej ogólne wytyczne.

1. W ujęciu katolickim zadowolenie i szczęście doczesne nie jest celem samo w sobie. Celem jest rozwój wszechstronny, doskonalenie się i zbawienie człowieka. Sprawa zadowolenia i szczęścia ma znaczenie wtórne. Może być dobre lub złe, w zależności od tego, ku czemu prowadzi. Stąd chwila zadowolenia odniesiona zostaje do całości, ujęta w całokształcie rozwoju osobowości. Skonfrontowana z prawdą dalekich dróg i przeznaczeń ludzkich.

2. Istotą zadowolenia i szczęścia nie jest tylko przeżycie przyjemności. Metafizyka katolicka uznaje obiektywne dobro i obiektywne piękno. Zadowolenie chrześcijańskie to zachwyt dla dobra i piękna. A więc oddanie się dobru i pięknu. Oddanie się dobru i pięknu oznacza wyjście poza siebie. Jest więc przezwyciężeniem zasklepionego w sobie egotyzmu. Jest przeto rozszerzeniem, rozbudowaniem osobowości.

3. Zasadniczo biorąc każda rzecz lub zjawisko będące przedmiotem zadowolenia oddziałuje na nas w sposób różnorodny. Stąd przeżycie zadowolenia ma też charakter złożony. Dlatego chwila zadowolenia wymaga rozbicia na atomy. Wychwycić należy przeżycia niższe i wyższe. Wyseparować to, co jest tylko

źródłem zmysłowego doznania przyjemności oraz przeżycia o wyższej wartości, kryjące w sobie coś niezniszczalnego. Dobrze uchwycił to Jerzy Zagórski w wierszu „Pióropusz": — *„Wszystko co piękne jest, przemija, wszystko co piękne jest, zostaje"*. Bo w każdym pięknie jest coś przemijającego, niepełnego i coś, co jest doskonałe, niezniszczalne.

Parafrazując powiedzieć by można: Wszystko, co dobre jest, przemija — wszystko, co dobre jest, zostaje.

Radość prawdziwa i zadowolenie prawdziwe, godne tej nazwy w kategoriach metafizyki katolickiej, polega na wychwyceniu i kontemplowaniu tego, co choć dane nam jest jako przemijające, ale nosi piętno doskonałości i przeto ma wartość wieczną. Przedmiotem właściwym kontemplacji w szczęściu jest właśnie owa **wartość** nieprzemijająca.

4. W istocie zadowolenia leży tendencja do dosytu. Z każdym zadowoleniem wiąże się nierozłącznie pragnienie trwałości i dosytu. Ale trwałość dosytu jest zaprzeczeniem rozwoju. Stąd sprzeczność wewnętrzna dwóch ludzkich tendencji: tendencji do szczęścia i do doskonalenia.

Założeniem kultury na prawdę chrześcijańskiej jest nieeliminowanie i nietuszowanie tego konfliktu. Konflikt taki musi być zawsze aktualny. Życie twórcze polega na ciągłym ścieraniu się i jest ciągłym dokonywaniem wyboru. Stała aktualność konfliktu i ciągła potrzeba wybierania rodzi nakaz życia czujnego, życia w gotowości, w postawie na baczność. Tendencją „burżujstwa" jest inercja i dlatego ideał burżujski eliminuje konflikty. Życie chrześcijańskie jest życiem w gotowości i chrześcijanina nie straszy perspektywa ciągłego zmagania się ze sobą.

Purytanizm jest zły, bo jest sumą sztywnych negatywnych zakazów, jest zły, bo w sposób schematyczny zagradza drogę do zadowolenia i radości ze świata. Chrześcijanin nie potrzebuje rezygnować z zadowolenia i wyrzekać się użycia dóbr tego świata. Ale obowiązkiem jego jest czujność. Musi raz po raz kłaść na szale, porównywać i wybierać ciągle wyższe wartości. Musi raz po raz wybierać między zadowoleniem i ascezą. Albowiem naturalna skłonność do zadowolenia i chrześcijański nakaz ascezy muszą być w całokształcie życia ze sobą zharmonizowane. Syntezą życia musi być harmonia ascezy i zadowolenia. Dlatego wolno jest oddać się zadowoleniu, ale nie wolno ani na chwilę zapomnieć o syntezie. Stąd stała dynamika, stałe harmonizowanie i pełne odpowiedzialności dokonywanie wyboru. Owa

harmonijna synteza jest gwiazdą przewodnią każdego życia chrześcijańskiego i nigdy sprzed oczu jej stracić nie wolno.

W średniowieczu konflikt: asceza — szczęście miał ostry przebieg. Idee augustiańskie były jeszcze mocne i stąd duża doza nieufności w poglądzie na szczęście i w ogóle tendencje do patrzenia na świat jako na domenę szatana. Pomimo zupełnie wyraźnego prymatu idei ascezy, w praktyce bezustannie wybiegano ku szczęściu. Życie było ciągłym oscylowaniem pomiędzy tymi skrajnościami. I to rozdarcie nadało wyraźne piętno całej kulturze wieków średnich.

Konflikt ten, jakkolwiek w życiu indywidualnym był powodem cierpienia, w skali ogólnej odegrał pozytywną rolę twórczą. Pomimo wyraźnej przewagi idei ascezy, mającej za sobą oficjalną sankcję Kościoła, życie układało się jednak po linii wypadkowej. Chrześcijańska idea przezwyciężenia się dała jedyny w dziejach Europy okres kultury o zdecydowanym prymacie ducha. Pomimo pewnej jednostronności, wynikiem konfliktu był obraz kultury w zasadniczych swych rysach harmonijnej.

Sprzeczności te my dzisiaj znacznie mniej kontrastujemy. Dążeniem katolika nowoczesnego jest znalezienie jakiejś głębszej harmonii. Średniowiecze godziło sprzeczności raczej drogą następstwa w czasie, separując je momentem czasu. Chwile ascezy były ekspiacją po chwilach dosytu. Rozwiązanie takie wydaje się raczej naiwne. Ktoś dowcipnie rzucił taką uwagę. Na jednym z cmentatrzy klasztornych widzi się tablicę grobową: „Ojciec XY — lat 77, w klasztorze 5". Może to jest najlepsze połączenie szczęścia i ascezy? Reagujemy na to uśmiechem. A przecież droga Krystyny córki Lawransa była w średniowieczu często praktykowana. Cisza klasztoru i ekspiacja po buntach życia.

Ale katolik współczesny dąży do bardziej istotnej syntezy, do syntezy, która byłaby symbiozą. I widzimy, że w praktyce współczesnego życia katolickiego elementy te zaczynają na siebie zachodzić, zaczynają przeplatać się ze sobą, współistniejąc czasowo w tym samym akcie. W każdym zadowoleniu jakiś akcent wyrzeczenia i przebłyski zadowolenia wśród ascezy. W najsurowszych kontemplacyjnych klasztorach radość ma prawo obywatelstwa, a w pełni życia światowego dąży się do tego, by ton ofiary i ascezy uzupełnił jakoś każdą radość i szczęście.

Dotykamy tu jednego z najgłębszych paradoksów katolicy-

zmu. Jego całkowite rozwiązanie jest jednym z naczelnych zadań nowej, stającej się kultury katolickiej. Jakkolwiek zostanie to rozwiązane, rozumiemy w pełni nieuchronność stałego ścierania się tych dwóch przeciwnych tendencji. *Konflikt musi trwać* i w życiu naszym bezustannie ma się rozstrzygać. Ze starcia tego urasta harmonia życia indywidualnego i harmonia kultury.

Zrodzone z ducha burżujstwa próby wyeliminowania konfliktu i wytyczenia stałej linii granicznej zakończyły się fatalną dekadencją kultury.

Stanisław Stomma

KS. WINCENTY GRANAT

ISTOTA MODLITWY

I

To jest fakt, że blisko dwa tysiące lat upływa, jak wymówiono w kraju palestyńskim słowa: „Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech, święć się imię Twoje..." i odtąd najpierw dziesiątki i setki, potem tysiące, a dziś już miliony powtarzają: „Ojcze nasz...", jedni zapewne mechanicznie i z przyzwyczajenia, inni bez głębszego wniknięcia w treść niezwykłej modlitwy, lecz znajdą się i tacy, co dostrzegą w tak bardzo prostych słowach otchłanie ludzkich przeznaczeń.

Faktem również jest stwierdzonym, że nie istniała i nie istnieje na świecie żadna religia, której wyznawcy obchodzą się bez modlitwy i nie wznoszą na swój sposób myśli i uczuć ku Bogu lub bogom, chociaż mogą to robić często i naiwnie i antropomorficznie.

Z łatwością również zauważymy, że modlitwa była przez tysiąclecia częścią składową ludzkiej kultury, to przecież myśl o Bogu i duch modlitwy wyjaśnią, dlaczego drzewo i kamień zakwitną kształtami świątyń, posągów, ołtarzów i będą mówić do człowieka językiem piękna.

Skoro uznamy modlitwę za niezaprzeczalny fakt kulturowy, a ponadto przyjmiemy pogląd, że religijność jest czymś tak bardzo naturalnym dla człowieka jak n. p. radość i ból i że zawsze dąży ona do swego przedmiotu właściwego t. j. Boga, (względnie tworzy sobie ułudne fantomy pseudokultu) — to nic w tym dziwnego, że modlitwą zająć się musi nauka. Modlitwa, będąc rzeczywistością religijno-psychiczną podlega badaniom szczególnie nauk teologicznych, jak teologii dogmatycznej, ascetyki, i mistyki; historyk religii opisze rozwój form modlitewnych, które porówna z sobą czasowo i prze-

strzennie, wykrywając także różne zboczenia w sposobie oddawania religijnego kultu i nawiązywania łączności ze światem pozaziemskim. Modlitwa stanowi wdzięczne pole doświadczalne dla psychologa, który w pismach ascetów i mistyków i z własnej obserwacji stanów modlitewnych odkryje wiele cennych psychicznych wzruszeń i wejdzie na teren często bardzo oryginalnych i świeżych przeżyć; należy tu jednak bardzo podkreślić, że warunkiem normalnej naukowej pracy psychologa będzie zawsze szukanie rzeczywistości i wystrzeganie się zbyt pochopnych teorii w stylu Freuda lub Adlera, zniekształcających w krzywym zwierciadle prosty a jednak tajemniczy fakt modlitwy.

Nauki socjologiczne powinny także zająć się modlitwą, gdyż jest ona wyrazem dążeń określonej grupy społecznej i mówi o jej ogólnym poziomie kulturalnym, zainteresowaniach, znajomości świata i ludzi, a gdy rozpatrzymy formę zewnętrzną i obrzędową modlitwy, to zauważymy, że łączy się ona ściśle ze zwyczajami odkrywającymi zbiorową psychikę danej grupy.

Zapewne nie najpierwszym, ale za to najważniejszym zagadnieniem odnośnie modlitwy jest pytanie: **co znaczy modlić się,** czyli problem istoty modlitwy. I teologia i nauki psychologiczne i socjologia powinny odgraniczyć fakt modlitwy od innych zjawisk pogranicznych np. wzruszeń estetycznych, lub magicznych obrzędów, czy też modlitewnego formalizmu; poza tym należy wykryć tu w ściśle oznaczonym zjawisku modlitwy takie cechy, które będą nieodzowne do tego, abyśmy mogli dane przeżycie nazwać modlitwą — nazwiemy je przymiotami stałymi w odróżnieniu od cech modlitwy zmiennych.

W odszukaniu istotnych, czyli stałych cech modlitwy możemy posłużyć się metodą historyczną, która nakaże zgromadzić jak największą ilość materiału, czerpanego z życia religijnego innych wyznań i religii, aby móc tu znaleźć pewne cechy wspólne dla wszystkich modlitw. Metoda psychologiczna polegałaby na zanalizowaniu w ogóle przeżycia modlitewnego na podstawie własnej lub cudzej obserwacji w celu dowiedzenia się, jakie czynności psychiczne występują, kiedy człowiek w sposób szczery powie: „modlę się". I jedna i druga metoda wymaga i obfitego materiału i obszernego studium; dopuszczalna jest jednak poza tym dwiema metodami i taka, która stara się podać katolickie pojęcie modlitwy, aby dopiero później móc wykazać, że zawiera ono w sobie wszystko, co może być nazwane autentyczną modlitwą. Takie postępowanie ma

swoje cele utylitarne, gdyż daje sposobność usunięcia mnóstwa fałszywych zapatrywań na temat modlitwy. Jest prawdą i teraz, co pisał przed laty O. Woroniecki w swym pięknym studium o modlitwie: „Nauka o modlitwie jest u nas silnie zanieczyszczona rozmaitymi spaczeniami i uprzedzeniami, które nieraz sprawiają, że to, co powinno być źródłem życia i zdrowia dla duszy, staje się źródłem skrępowania i nudy."[1]) Zarzuty przeciwko modlitwie mają często za podstawę fałszywe o niej pojęcie. I tak przekonanie, że modlitwa osłabia, a przynajmniej nie rozbudza sił w człowieku ma źródło w błędzie kwietyzmu i fideizmu; pogląd, że modlitwa każe Bogu za nas myśleć, pracować, rządzić płynie z pragmatyzmu, który chciałby widzieć w religii i modlitwie sprawę kupiecką, a nie siłę, która uaktywnia naturę, — a poza tym buduje nowy świat łaski. Modlitwa może stać się dla nas usypiającym opium, o ile będzie znowu praktykowana w duchu irracjonalnego sentymentalizmu, który nie widzi i nie przewiduje, a kieruje się odruchami, by potem znowu zapaść w drzemkę. Nie rozumiał dobrze modlitwy i piewca nadczłowieka Nietzsche, kiedy pisał o wierzących: „Postarzała się cała ta młodzież, — lub bodaj że nie postarzała się nawet! Stała się tylko zmęczona, pospolita, wygodna — zwą to oni: pobożnymi staliśmy się znowuż... ...Pobożni stal śmy się znowu — wyznają dziś ci odszczepieńcy; zaś niejeden z nich jest nawet zbyt tchórzliwy, aby to wyznał... Aliści hańbą jest modlenie się! Acz nie dla wszystkich, wszelako dla ciebie i dla mnie, oraz dla tych, którzy swe sumienie w głowie mają"[2]). Nietzsche pojmuje modlitwę jako tchórzostwo, słabość, a nie chce, czy nie może spostrzec, że człowiek modlący się ma szerszy świat przed sobą, a dobra modlitwa przekreśla wygodnictwo życiowe i zachęca ciągle do życia heroicznego. Jak widzimy, większość trudności na temat modlitwy pochodzi z braku odpowiedzi na pytanie, czym jest modlitwa, lub też z utożsamiania pewnych zjawisk ubocznych towarzyszących modlitwie z samą jej istotą.

II

1. CHARAKTER OSOBOWOŚCIOWY MODLITWY

Co da się zauważyć w każdej modlitwie, a szczególnie u modlącego się chrześcijanina, gdy wypowiada „Ojcze nasz..."?

[1]) O. J. Woroniecki — Pełnia modlitwy. str. 10 — Poznań 1924.
[2]) Tako rzecze Zarathustra, str. 212—213 — tł. W. Berent.

Chyba możemy tu stwierdzić przede wszystkim, że mówimy do Osoby podobnej do nas, do Tego, który ma swe odrębne istnienie, wie o nas wszystko, pragnie nam pomóc i nawiązać z nami duchową łączność. Odczucie zależności od jakiegoś bliżej nieokreślonego Absolutu i kontemplacja immanentnej zasady wszechrzeczy, czy też podziw wobec bezmiaru oceanów i przestrzeni gwiezdnych, a kiedy indziej uczucie grozy w obliczu niszczących żywiołów, lub przeciwnie — ciche ukojenie w blaskach zachodzącego słońca — to wszystko niekiedy towarzyszy modlitwie, lecz nie jest jej cechą istotną. I historia religii i psychologia wierzącego i nauka katolicka wspólnie twierdzą, że kto się modli, wzywa Istotę świadomą, mądrą i potężną, od której zależy nasze życie i postępowanie, — słowa psalmu 138 niech posłużą jako wyraz tego właśnie faktu:

Panie doświadczyłeś mię i poznałeś mię:
tyś poznał miejsce, gdziem siadał i wstawał.
Rozpoznałeś myśli moje z daleka;
. . . . . .
Tyś mię utworzył i położyłeś na mnie rękę Swoją.
Cudowniejsza nad me pojęcie jest wiedza Twoja.

Ten, który jest Ojcem, posiada swą nazwę, ma wolę, która powinna być normą działania, może przebaczać, jest czymś odrębnym od nas i wszechświata i dlatego w modlitwie występują przynajmniej dwie osoby: Bóg i ja — i taki właśnie kontakt z Bogiem możemy nazwać osobowościowym. Niejasno wyraża się Carrel, gdy pisze, że modlitwa wydaje się być dążeniem w kierunku „niematerialnego podmiotu świata", natomiast piękne jest powiedzenie jego o modlitwie jako wyrazie „wysiłku człowieka, aby połączyć się z Istotą niewidzialną, twórcą wszystkiego, co istnieje, najprzedniejszą mądrością, siłą i pięknem".[1]) Kiedy Spinoza będzie pisał o rozumowej miłości Bóstwa, które nie jest czymś odrębnym od naszego umysłu: „miłość bóstwa ku ludziom i umiłowanie rozumowe bóstwa stanowią to samo"[2]), stanie tu w sprzeczności z prymitywnym i niezwykle wyraźnym faktem naszej psychiki — który i psychologia potwierdzi. Człowiek religijny nie tylko jest kontemplującym rozumem, ale i uważa, że jest zależny od Stwórcy. Poza rozumową panteistyczną intuicją Spinoza nie uznaje oso-

1) Al. Carrel — Spotkanie z Bogiem — Tyg. W. 31-go marca 1946.
2) B. de Spinoza — Etyka — s. 385, tł. J. Halpern — Warszawa 1914.

bowego przyjaznego stosunku do Boga: „Kto miłuje Bóstwo, ten nie może dążyć do tego, aby Bóstwo go nawzajem miłowało,[1]) gdyż właściwie mówiąc Bóstwo nikogo nie miłuje, ani też nie nienawidzi."[2])

Jeśli mówimy, że łączność nasza z Bogiem przez modlitwę ma charakter osobowościowy, to nie chcemy bynajmniej twierdzić, że Bóg jest taki, jak my; Stwórca jest nam bliski i my doń podobni, a jednocześnie jest niezwykle daleki, bo „jako podniesione są niebiosa od ziemi, tak podniesione są drogi moje od dróg waszych i myśli moje od myśli waszych".[3]) Immanencja Boga w stworzeniach — w Bogu i z Boga żyjemy, jesteśmy — nie wyklucza wcale Jego nieskończonej transcendencji, gdyż jest On pełnią bytu i życia, a jako taki przewyższa nieskończenie wszystko, co jest tylko od Niego, a z siebie dąży do nicości. — W chrześcijaństwie nasz cały stosunek do Boga przybiera jeszcze bardziej charakter osobowościowy przez „Słowo, które ciałem się stało i mieszkało między nami". Modlitwa do Chrystusa przez Jego człowieczeństwo idzie ku Bóstwu, a żywa konkretna postać Zbawcy — Boga widzialnego w ludzkiej naturze — jest źródłem religijności personalistycznej i przyjacielskiego obcowania z bliskim Bogiem. W katolicyzmie Bóg staje się jeszcze bardziej bliski przez kult oddawany Matce Bożej i tym, co byli wpośród nas t. j. świętym. Jest fałszem psychologicznym przekonanie, że modlitwa do świętych oddala Boga i hołduje jakiemuś politeizmowi uduchowionemu, bo świętość człowieka mówi o działaniu Boga w człowieku, czyli o Bogu bliskim i przyjacielskim. — Taki właśnie bliski i osobowościowy stosunek do Boga Nieskończonego pięknie wyrazi wiersz:

Panie! czymże ja jestem przed Twoim obliczem
Prochem i niczem
Ale, gdym Tobie moją nicość wyspowiadał
Ja proch, będę z Panem gadał.

Człowiek, proch ziemski, rozmawia tu ze Stwórcą jak z przyjacielem, a ta świadomość jest właśnie cechą istotną każdej modlitwy autentycznej i znajduje się właściwie we wszystkich religiach, chociaż z wieloma przymieszkami i niekiedy w stanie szczątkowym.

---

[1]) j. w. str. 373.
[2]) j. w. str. 372.
[3]) Iz. 55,

2. RACJONALNOŚĆ MODLITWY

Pod wpływem sentymentalizmu religijnego i fideizmu, sprowadzających życie religijne do sfery uczuć i ślepej wiary, rodziły się poglądy na modlitwę jako na przeżycie czysto irracjonalne, nie mające z rozumem nic wspólnego lub nawet z nim sprzeczne. Powiedzieć komuś, że modlitwa jest aktem rozumu — to znaczy niekiedy zamknąć drogę do wszelkiej dyskusji. Można by jeszcze wedle opinii niektórych katolików roztrząsać zagadnienia mistyczne, opisywać religijne wzruszenia, ale racjonalizować takie cudowne przeżycie, jak stan modlitewny — cóż to za pomysł? Czyż rozum działałby naprawdę u podstaw modlitwy? Mimo nawykowych oporów, a czasem po prostu lenistwa myślowego udział rozumu w modlitwie jest nieodzowny. Jeśli bowiem modlitwa jest logiczną konsekwencją faktu, że jest Bóg i jestem ja, jeśli ma ona swoje źródła w naszej zależności od zasady wszelkiego bytu i poza tym ma być skierowaniem naszego życia ku Najwyższemu Dobru, to chyba rozum w danym wypadku stanie się nieodzowny; uzasadnienie n. p. istnienia Boga Osobowego, który różni się swą istotą od świata, stawianie sobie życiowych celów, a także przyjęcie modlitwy jako obowiązku wskazuje na konieczność czynników intelektualnych w ogóle w religii, a więc i w modlitwie. Wykreślenie działania rozumu z modlitwy wprowadziłoby chaos w życie religijne, bo jak św. Tomasz bardzo często zaznacza: do rozumu należy układać (rationis est ordinare). Modlitwa według Akwinaty jest aktem rozumu[1]) i przez nią człowiek podporządkowuje myśl swą Bogu[2]); św. Tomasz wyraźnie i jasno napisze, że każda istota rozumna stworzona przez Boga, posiada tę świadomość, że może się modlić, a nie może się modlić Bóg, który nie jest zależny i zwierzęta nie mające rozumu.[3]) Pierwszą cechą modlitwy—powie Tomasz—jest ta, aby wznieść się ku Bogu, co dokonuje się przez myśl, a więc **podniesienie myśli ku Bogu jest przymiotem istotnym modlitwy.**[4]) I dlatego nie wyraża w pełni stanowiska katolickiego A. Carrel, gdy pisze o modlitwie, że jest to „uniesienie mistyczne, podczas którego świadomość pochłonięta jest przez kontemplację zasady istotnej i transcendentnej świata. Nie

[1]) S. th. 2-a 2-ae qu. 83 a. 1 — Oratio de qua nunc loquimur est rationis actus.

[2]) j. w. a. 3 ad 3-cem — „orando tradit homo mentem suam Deo".

[3]) j. w. a. 10 — orare „est proprium rationalis creaturae".

[4]) U św. Tomasza „oratio est ascensus intellectus in Deum" j. w. a. 17.

jest to stan psychologiczny intelektualny. Nie rozumieją go filozofowie i uczeni".[1]) Wprawdzie św. Teresa z Avili powie, że na najwyższym szczeblu ziemskiej intuicji mistycznej „rozum tu nie ma czego działać i szukać. Pan, który go stworzył, każe mu tu spoczywać i tylko jakby przez małą szczelinę pozwala mu przypatrywać się temu, co się dzieje", ale św. Teresa zaznaczy, że „władze nie gubią się tutaj", a dusza „dostępuje wysokiego poznania umysłowego". Św. Teresa uczy, że zamiast działalności rozumu poznającego pojawi się nowy gatunek poznania, gdyż[2]) „cudownym, Bogu samemu wiadomym sposobem ukazuje się jej (t. zn. duszy) Trójca Przenajświętsza... i w tej jasności niewypowiedzianym sposobem poznania widzi dusza wszystkie razem Trzy Osoby i każdą oddzielnie... Trzy Osoby Boskie udzielają siebie duszy i dają jej **zrozumienie** tego, co Pan mówi w Ewangelii: jeśli kto mnie miłuje, będzie chował mowę swoją, a Ojciec mój umiłuje go i do niego przyjdziemy i mieszkanie u niego uczynimy" (J. XIV, 23).

Z powyższego widzimy, iż żadna modlitwa nie wyklucza działalności rozumu, względnie jasnej umysłowej intuicji i nawet szczytowy gatunek modlitwy ziemskiej jest po pierwsze **poznaniem i** po drugie rozbudza siły zwykłego rozumu, nie ma więc mowy o jakimś zawieszeniu świadomości.

Gdyby jakakolwiek modlitwa osłabiała siły rozumu, lub go chciała zastąpić, czy też poniżyć, nie będzie autentyczną modlitwą katolicką i w ogóle modlitwą rozumnego człowieka, a wśród wielu funkcji modlitwy będzie i ta, aby walczyć z lenistwem myślowym.

3. MODLITWA JAKO PRZEJAW MIŁOŚCI

Św. Tomasz łączy akt modlitwy z cnotą religijności skłaniającej człowieka do oddania czci Bogu, uważa jednak, że **źródłem modlitwy jest pragnienie miłości i ono zawsze winno w nas trwać albo aktualnie, albo potencjalnie i stąd właśnie pochodzi czyn modlitewny.**[3]) Modlitwa kieruje się ku Bogu poruszana siłą miłości, gdyż o to szczególnie należy Boga prosić, abyśmy się z nim zjednoczyli — powie Akwinata na innym

---

[1]) A. Carrel — Człowiek istota nieznana — str. 124. Wyd. Bibl. Wiedzy.
[2]) Twierdza wewnętrzna, str. 299.
[3]) S. th. 2a 2ae qu. 33 a. 14.

miejscu swej Summy.[1]) Kto zna terminologię arystotelesowsko-scholastyczną, rozumie, jak bogatą treść wkłada się w pojęcie formy, dającej rzeczom materialnym wewnętrzną budowę, a nawet istnienie: człowiek, zwierzę i roślina bez formy przestają być sobą; otóż św. Tomasz nazywa miłość formą wszystkich cnót, z czego prosty wniosek, że całość ludzkiego życia bez miłości nie ma nic z prawdziwego moralnego dobra. Abstrakcyjna spekulacja św. Tomasza odpowiada świetnie Ewangelii głoszącej, że na dwu przykazaniach — miłości Boga i bliźniego „wszystek zakon zawisł i prorocy" (Mt. XX, 40); to samo w gorących słowach powie św. Paweł: „I chociażbym miał... wszystką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał: nic nie jestem" (I Kor. XIII, 2), to samo oświadczy św. Jan Apostol: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, albowiem Bóg jest miłość" (I J. IV, 8)).

Miłość, której naucza wiara chrześcijańska, jest według prostego opisu św. Tomasza „przyjaźnią człowieka ku Bogu.[2]) **Jeśli więc modlitwa musi pochodzić z miłości Najwyższego Dobra, a ta miłość jest przyjaźnią,** bo jak powie Chrystus: „wy jesteście przyjaciółmi moimi" (J. XV, 14), **to stwierdzić należy, że czynna miłość będzie istotną cecha modlitwy** i bez niej jest ona pustym słowem i bezduszną formułą. Modlitwa wstępuje ku Bogu w duchu wzajemnej przyjaźni i dlatego winna zstąpić z Bogiem na ziemię i wspólnie z Bogiem i Jego stworzeniami tworzyć świat natury i łaski. Kto nawiązuje przyjazną łączność z Bogiem, który ciałem się stał, musi kochać tych, których Bóg kocha, musi wspólnie z Odkupicielem dobro szerzyć, w przeciwnym razie jego modlitwa jest bez duszy, t. j. martwa. Teraz rozumiemy, dlaczego zawsze trzeba się modlić, bo zawsze trzeba mieć miłość; rozumiemy też, dlaczego dobra modlitwa jest „tworzącą siłą" i potrafimy odróżnić bigoterię i formalizm religijny od modlitwy. Modlitwa błagalna i przebłagalna mają także o tyle wartość, o ile płyną z ducha miłości, a nie z kupieckiego wyrachowania i ze strachu przed karą. Dziwne misterium pokory i wielkości spełnia się w człowieku, który się modli: kierując całe życie ku Bogu jakby przekreśla on swą niezależność, ale jednocześnie staje się tak bliski Bogu, że jest wyniesiony ponad cały świat i ma świadomość niezwykłości i nadczłowieczeństwa.

---

[1]) j. w. a. 1 ad 2-um.
[2]) 2a 2ae qu. 23 a. 1.

Módl się! Myśl twoja w brudne obleczona słowa,
Jak grzeszna z tronu swego strącona królowa,
Gdy w żebraczej odzieży, okryta popiołem,
Odstoi czas pokuty swojej przed kościołem,
Znowu na tron powróci, strój królewski wdzieje
I większym niźli pierwiej blaskiem zajaśnieje.

Ponieważ modlitwa jest siłą, co kieruje całego człowieka ku Bogu, dlatego powoduje zmiany w psychice i może wywołać na pole świadomości wiele uczuć i wzruszeń, jakie towarzyszą modlitwie, lecz nie są jej istotą.

4. MODLITWA WOBEC PRAWDY I PIĘKNA

Filozofia scholastyczna utrzymuje, że tak zwane pojęcia transcendentalne jak dobro, prawda i piękno podlegają logicznej konwersji i są właściwie aspektami tej samej rzeczywistości tj. bytu, możemy więc powiedzieć, że każde dobro realne jest prawdą i odwrotnie, chociaż abstrakcyjnie są to pojęcia różne. **Gdy twierdzimy, że modlitwa jest wyrazem miłości ku Bogu, Najwyższej Rzeczywistości, to spotka się ona na tej drodze z dążeniem do prawdy i piękna.** Kto bezinteresownie, a więc w duchu miłości szuka prawdy, w pewnym momencie łatwo przejdzie w hymn modlitwy, co stwierdza mnóstwo przykładów; zacytujmy tylko niektóre: Kartezjusz przy końcu rozmyślania trzeciego, kiedy sądził, że ma już mocną podstawę dla jasnych i wyraźnych idei, zaczyna się modlić: „Pragnę obecnie zatopić się myślą w samego Boga, uprzytomnić Jego przymioty, a wedle zdolności mego przyciemnionego umysłu, wspaniałość tej wielkiej światłości oglądać, podziwiać i uwielbiać"[1]). Podobnie przemówi Kant, kończąc część pierwszą „Krytyki praktycznego rozumu" w następujących słowach: „W sposób wystarczający poucza nas badanie przyrody i człowieka, że niezgłębiona Mądrość, dzięki której istniejemy, jest równie godna czci w tym, czego nam odmówiła, jak w tym, czego nam raczyła udzielić"[2]). Kiedy Kepler po kilkunastu latach pracy wykrywa słynne prawa, ochrzczone jego nazwiskiem, podnosi myśl ku Bogu w pięknej a prostej modlitwie:

[1]) Kartezjusz — Rozmyślania str. 49. w tłum. K. Dworzaczka.
[2]) Krytyka praktycznego rozumu w tłum. B. Bornsteina.

„Dziękuję Ci, o Panie wszystkich stworzeń, za szczęście, któregoś mi udzielił, skończyłem swe dzieło, w które włożyłem całą siłę mego umysłu... jeśli coś niegodnego Ciebie mogłem napisać, jeśli piękność cudowna Twych dzieł napełniła mię pychą, jeśli szukałem chwały ludzkiej, to oświeć mię Boże, abym się poprawił. Przebacz mi, o Panie dobry i litościwy...[1]) Ton pokory i uwielbienia dla Stwórcy znajdziemy również w modlitwie Maxwella: „Boże Wszechmogący, który stworzyłeś człowieka na podobieństwo swoje i dałeś mu duszę żywą, aby Cię szukał i panował nad stworzeniami Twoimi, naucz nas dzieła rąk Twoich tak badać, abyśmy ziemię na użytek swój zdobyli, a rozum dla służenia Tobie wzmacniali"[2]). Wiemy, jak modlił się Newton, Volta, Ampère, Pasteur, wiemy, że w duchu religijnym badają przyrodę Planck, Niels Bohr, Rutherford, Flemming, co świadczy, że przejście z miłości prawdy do miłości Boga w modlitwie nie jest trudne i co więcej bardzo naturalne, gdyż „nasza praca potęguje jeszcze pokorę przed tą gigantyczną siłą, wobec której dzieła ludzkie niczym są, choćażby na ziemi wydawały się na miarę tytanów zakrojone" (zdanie Rutherforda, który pierwszy naruszył jądro atomu azotu w r. 1919).

Jak z drogi prawdy jest możliwe i łatwe przejście na ścieżkę modlitwy, tak samo każdy prawdziwy artysta, co odkrywa lub tworzy harmonię, jaką zadziwia i wzrusza naszą intuicję piękna spostrzeganą w „porządku" tonów, w poetyckim układzie słów i wyobrażeń, w kształtach bryły, w światłach i cieniach obrazu — może wznieść się ku Wiekuistej Harmonii bytu, bo piękno jest jak „profil Boży" (Norwid). Prawdziwy artysta nie musi być wierzący, ponieważ ogólna idea piękna nie wskazuje bezpośrednio i jasno na istniejące Najdoskonalsze Piękno, jednak idąc po linii piękna odkrywamy, może nie zawsze świadomie, itinerarium mentis ad Deum (drogę myśl ku Bogu) i w pewnej chwili, po spadnięciu łusek niewiedzy, zaczynamy się modlić. Stara to nauka platońska, że przebiegając kolejne stopnie piękna na drodze miłości, dochodzimy do momentu, gdy się cud odsłania: „piękno samo w sobie, ono samo w swej istocie... które nie powstaje i nie ginie i nie rozwija się, ani nie więdnie... I nie ukaże się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna... tylko

[1]) Kepleri opera omnia t. V, 1884.
[2]) Cyt. Aloizy Kneller — Chrześcijaństwo a przedstawiciele nowoczesnej wiedzy przyrodniczej — str. 103, Warszawa 1909.

piękno samo w sobie niezmienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim" [1]).

Myśl platońską o pięknie jako miłości może jeszcze wyraziściej i w cudnym języku poetyckim wypowiada Norwid:

Spytam się tedy wiecznego człowieka,
Spytam się dziejów o spowiedź piękności
.....
cóż wiesz o pięknem?
Kształtem jest Miłości.
.....
Kształtem miłości jest piękno — i tyle
Ile ją człowiek oglądał na świecie
W ogromnym Bogu, albo w sobie — pyle,
Na tego Boga wystroionym dziecię:
Tyle o pięknem człowiek wie i głosi —
Choć każdy w sobie cień pięknego nosi
I każdy — każdy z nas tym piękna pyłem.
Gdyby go czysto uchował w sumieniu...

I to głosząc Norwid różni się od Platona, gdyż uczy nie odrywać się od ziemi, lecz ją podnosić ku Bogu, **a to właśnie jest modlitwą.**

Inny wielki artysta Jacek Malczewski jasno widzi ów związek, jaki zachodzi między pięknem a modlitwą i miłością: „Trzy są drogi udoskonalenia Ducha i zbliżania tegoż do tronu Boga: droga modlitwy (askeza), droga miłości i droga wiedzy (czyli poznania prawdy). Na drodze miłości jest szlak sztuki. Tym szlakiem idąc dochodzimy bliżej do poznania wszechpotęgi Stwórcy, z wolą Jego łacniej się jednoczymy. Śpiewamy bowiem my artyści Magnificat na widok dzieł stworzonych przez Boga... Zapatrzeni tak, a pokorni przy pracy odtwarzania śpiewamy hymn uwielbienia, hymn miłości dla Najlepszego Ojca za tyle cudów, łask i dobrodziejstw. Z tą chwilą łączymy dwie drogi: drogę modlitwy z drogą miłości"... [2]) Zapewne współczesny artysta będzie miał mniej intuicji niż Norwid i Malczewski przy odkrywaniu „wiekuistego" w kształ-

[1]) Platon — Uczta, str. 112. w tłum. Witwickiego.

[2]) Mowa rektorska wygłoszona w 1912 r. w A. S. P. w Krakowie, cyt. z Kultura i osobowość — B. Suchodolski.

tach przemijających i wypowiadaniu Magnificat ku chwale Stwórcy, często jednak u artystów niewierzących spotkamy tęsknotę za jakimś nieprzemijającym ideałem — jest to po prostu głód modlitwy, albo „modlitwa" sztuki.

III

Streszczając rozważania na temat modlitwy powiemy, że do jej przymiotów istotnych należy: 1 — charakter osobowościowy (Bóg i ja), 2 — rozumne uznanie, że istnieje świat pozaziemski od którego zależymy — katolicyzm wysunie tu pojęcie Boga-Stwórcy, naszego Ojca i Chrystusa-Odkupiciela; 3 — w każdej modlitwie winna się przejawiać miłość ku Bogu i bliźnim — chrześcijaństwo pojmuje ją na sposób niezwykłej przyjaźni Boga z człowiekiem; 4 — właściwością modlitwy jest również jej bliskie pokrewieństwo z dążeniem do prawdy i piękna.

Znając istotne przymioty modlitwy, spróbujmy podać jej określenie; jeśli powiemy: **Modlitwa jest to przyjacielskie obcowanie stworzenia rozumnego z Bogiem-Miłością** — to chyba w określeniu takim pomieścimy wszystkie cechy modlitwy i wyróżnimy ją od bezdusznych formuł, nastrojów i uczuć, bigoterii i bierności. Podane określenie modlitwy odnosi się do wszystkich istot, co „miłość mają i rozumu władzę" (Dante) i wznoszą całość swego bytu ku Bogu. Ale człowiek jest nie tylko duchem — ma ciało i żyje w społeczności, dlatego nasza ludzka modlitwa nabierze specjalnego charakteru. Gdyby np. modlitwa ludzka nie ujawniała się przynajmniej niekiedy przez słowa, gesty, obrzędy i śpiew byłaby modlitwą nienaturalną, także gdyby z modlitwy ludzkiej usunięto czynnik prośby i przebłagania — byłaby to modlitwa człowieka nierealnego, bo realny człowiek boryka się ze złem i szuka wybawienia. Modlitwa naprawdę ludzka jest także modlitwą społeczną, gdyż człowiek kierując życie ku Bogu składa mu i tę cząstkę, którą zwie działalnością społeczną.

Znając istotę modlitwy z łatwością wskażemy na jej warunki, jak wiara, ufność, wytrwałość, a chrześcijanin dopowie sobie, że modli się do Boga przez Pośrednika — którym jest Jezus Chrystus.

Na pytanie, dlaczego mamy obowiązek się modlić, istnieje krótka odpowiedź: bo pragniemy uczestniczyć w Miłości Bożej tworzącej świat dobra, prawdy i piękna, a ponadto pra-

gnie tego Bóg, od którego zależymy. Pascal, stawiając sobie analogiczne pytanie, przytacza trzy motywy: Bóg ustanowił modlitwę „1 — aby udzielić swoim stworzeniom zaszczytu przyczynowości, 2 — aby nas pouczyć, od kogo mamy cnotę, 3 — aby nam dać zasłużyć inne cnoty przez pracę" [1]).

Gdy mówimy o istocie modlitwy w ogóle i o przymiotach ludzkiej modlitwy, nie możemy nie wskazać na modlitwę, która nie we wszystkich prośbach będzie modlitwą dla anioła, ale dla człowieka jest najdoskonalszą i naprawdę humanistyczną. Św. Tomasz pisze, że w „Ojcze nasz" zawiera się cel i droga do celu — takim celem jest Bóg jako dobro samo w sobie (święć się imię Twoje) i jako dobro dla nas (przyjdź królestwo Twoje); środkami do celu są: zgodzenie się z wolą Bożą i chleb czy to sakramentalny, czy też wszystko, co potrzebne do życia (chleba naszego...); przeszkodą do celu jest grzech (i odpuść nam nasze winy...), następnie pokusa (i nie wódź nas...) i w ogóle zło, przeszkadzające w życiu (ale nas zbaw ode złego) [2]).

Zauważmy, że „Ojcze nasz" jest modlitwą indywidualną, gdyż Bóg jest Ojcem każdego człowieka, ale też jest modlitwą społeczną, bo wola Boża ma się stawać **na niebie i na ziemi** i mówimy **nasz** Ojcze i wybaw **nas** i daj **nam**; w „Ojcze nasz" prosimy o dobra duchowe: zgodzenie się z wolą Bożą, odpuszczenie grzechów — i doczesne, bo o chleb powszedni. „Ojcze nasz" jest uznaniem, że Bóg jest Ojcem, ale wyraża też nasze pragnienia i uczucia, jest więc modlitwą całego człowieka.

W „Ojcze nasz" spotyka się Stwórca ze stworzeniem, czas graniczy tu z wiecznością i ku niej spływa: ...przyjdź królestwo Twoje — który jesteś w niebie; duch i materia w tej modlitwie współistnieją; obok najwyższego dobra jest realizm zła, jest tu człowiek, który walcząc z pokusą i ze złem wszelkiego rodzaju upada, plami się, lecz Ojciec Niebieski mu odpuści, o ile grzesznik miłosierdzie bratu okaże.

Całe „Ojcze nasz" jest wyznaniem wiary i kamieniem węgielnym realistycznego i humanistycznego poglądu na życie, jest również najgorętszym z pragnień, aby pełniła się wola Dobra na świecie. Modlitwa podana przez **Słowo, które ciałem się stało,** obejmuje i zaświaty i świat, tj. wszystko, a jest ona niezwykle prosta, a w treści swej tak bogata i złożona, codziennie i po ziemsku ludzka, a zarazem ponad-ludzka, tak

[1]) Pascal — Myśli s. 174.
[2]) 2a 2ae qu. 83 a. 9.

idealna i realna, że aż dziw bierze. Na podstawie tej właśnie jedynej modlitwy można by osądzić, że boski ma ona początek i najświętsze usta ją wypowiedziały, usta Tego, co podał największe i najgłębsze prawdy życiowe o stosunku Boga do człowieka, człowieka do Boga i człowieka do człowieka jako do brata — prawdy, co nie przestają być aktualne od lat tysięcy: „Wy tedy tak się modlić będziecie: Ojcze nasz, któryś jest w niebie..."

Ks. Wincenty Granat

Artykułem powyższym „Znak" otwiera serię studiów ks. prof. Wincentego Granata wyjaśniających naczelne pojęcia teologii katolickiej, zwłaszcza dotyczące życia wewnętrznego. Nie chodzi tu o wyczerpujące studium naukowe ani też rozprawy polemiczne. Celem jest gruntowniejsze zaznajomienie katolickiej inteligencji polskiej z zasadami teologii katolickiej.

REDAKCJA

A. D. SERTILLANGES

RZECZYWISTOŚĆ NIEWIDZIALNA

NOTA

O. Antonin Dalmatius Sertillanges O. P., dominikanin francuski zmarły w 1948 r. w 85 roku życia, był jednym z najwybitniejszych pisarzy, nauczycieli i kaznodziei swego czasu, jednym z twórców odrodzenia katolicyzmu we Francji. Należał do tej znikającej już wielkiej generacji dominikanów francuskich, która wydała o. Lagrange'a w biblistyce, Gardeila w teologii, zaś Mandonneta w dziedzinie historii średniowiecznej.

Sertillanges, urodzony w 1863 r., wstępuje do dominikanów w r. 1883; odtąd zaczyna się okres 65 lat niezmiernie wytężonej i płodnej pracy intelektualnej i wychowawczej: był profesorem w licznych zakładach szkolnych dominikańskich oraz w czołowej katolickiej uczelni francuskiej: paryskim „Institut Catholique". Szereg lat wydawał i redagował znane czasopismo filozoficzne „Revue Thomiste", był stałym współpracownikiem „Vie Intellectuelle" oraz „Revue des Jeunes" (młodzież znał, rozumiał i kochał, wywierał też na nią jako pisarz i wychowawca ogromny wpływ).

Twórczość jego pisarską, niezmiernie bogatą, trudno zamknąć w jakiejś dziedzinie; interesował się całym życiem współczesnym, jego prądami i problemami. Odbicie tych zainteresowań znajdziemy w całym jego dziele, które stanowi poważny wkład do współczesnej myśli filozoficznej, teologicznej, społecznej, moralnej i apologetycznej. Był przede wszystkim filozofem, filozofem-tomistą. Dzieła takie, jak „St. Thomas d'Aquin" (1910), „La morale de St. Thomas d'Aquin", „Philosophie générale de St. Thomas d'Aquin", „Le christianisme et les philosophes", czy „Les grandes théses de la philosophie thomiste" (1928) wiązały i oswajały współczesność z myślą wielkiego Akwinaty.

Był przyjacielem Bergsona, którego, do ostatnich dni, prowadził w stronę Kościoła. Napisał „Henri Bergson et le Catholicizme" i „Lumière et périls du bergsonisme". Jedno z ostatnich dzieł Sertil-

langes'a to niewielka książka „Avec Henri Bergson" — wzruszająca relacja z ostatnich spotkań i rozmów dwóch mędrców.

Interesował się żywo sprawami wiary i niewiary współczesnej. Stąd dzieło „Les sources de la croyance en Dieu", niewielkie książeczki: „L'incroyant devant la foi" i „Le croyant devant la vie" oraz głośny, tłumaczony na język polski przed wojną „Catéchisme des incroyants".

Szereg dzieł poświęcił problemom społecznym i nauce społecznej chrześcijaństwa. „Socialisme et Christianisme" (1905) to książka dziś już wprawdzie przestarzała, w swoim czasie wręcz rewelacyjna tak jako wykład katolickiej doktryny społecznej, jak i w polemice z socjalizmem i kapitalizmem.

Nie możemy wymieniać tu wszystkich dzieł Sertillanges'a, a przecież trudno pominąć jego wkład w metafizykę i estetykę, dzieła naukowe, które mu zdobyły wysoką godność *membre de l'Institut;* trudno pominąć takie głośne książki jak „Dieu ou rien" (1932), czy też „Vie Intellectuelle" (1922). Ta ostatnia to proste i jasne a głębokie zarazem wprowadzenie w metodę i ducha pracy umysłowej, na niej się wychowało całe pokolenie młodych katolików. Trudno też pominąć napisaną w czasie dłuższego pobytu w Ziemi Świętej, w Jerozolimie, głęboką i przejmującą książkę: „Ce que Jésus voyait du haut de la croix".

W swym ogromnym dziele apostolstwa intelektualnego, wywierającym szeroki i głęboki wpływ na inteligencję katolicką Francji i innych krajów nie szukał nigdy własnej chwały, był wzorem pokory posłuszeństwa, wzorem zakonnika. Książki jego były tłumaczone na szereg języków, zwłaszcza na angielski. Polski czytelnik niestety poza drobnymi szkicami czy artykułami dostał do ręki jedynie „Katechizm dla niewierzących" (Katowice 1938, w przekładzie Artura Chojeckiego). Wśród spadku po o. Sertillanges znajduje się wiele dzieł, którym czas nie odebrał wartości i które należałoby przyswoić polskiemu czytelnikowi, by go zapoznać z myślą wielkiego filozofa i pisarza, którego hasłem było Pawłowe: „cokolwiek jest prawdziwego, cokolwiek uczciwego, cokolwiek świętego, cokolwiek miłego, cokolwiek chlubnego: czy to jest cnota, czy to do chwalebnych należy obyczajów, to obmyślajcie". (Phil. IV, 8).

J. T.

Dlaczego podstawowe fakty ludzkiego życia są nam zazwyczaj w tym samym stopniu obojętne, co i śmiechu warte błahostki? Czemu te dwie skrajności: nic i wszystko, ulegają temu samemu losowi w naszej myśli i działaniu? Czy orzec trzeba z Pascalem, że trzymamy się wiecznie środka, niezdolni ścierpieć skrajności? Czy też mówić wypadnie o ślepocie i niedostatkach psychicznych tak już groźnych, że aż zgnębienie ogarnia?

Gdy się dobrze zastanowić, sytuacja nasza budzi przestrach. Zewsząd otaczają nas przepaści; nieskończoność ucieka przed nami w każdą stronę, gdzie skierujemy wzrok lub kroki. Oblegają nas: ogrom i wieczność. Gigantyczne wiry unoszą ten mały glob niewiadomo dokąd i śpiąc nawet trwamy w przeraźliwej wędrówce. Tysiąclecia pozostały za nami w liczbie niezmiernej, a bardziej jeszcze nieprzeliczone idą nam naprzeciw. Zdarzenia minione i zdarzenia przyszłe splatają się w dramat trwania, w którym życie nasze do tego stopnia uczestniczy, że na przekór swej pozornej krótkości staje się historią nie mającą kresu. Niektóre z tych zdarzeń zawarły w sobie pełnię tego, co boskie, wtopioną w pełnię tego, co ludzkie po to, by ją nam przekazać. Świat ducha, roztoczony w przestworach trwania i bytu, obstępuje nas i spowija; gotuje nam rozkwit i wyzwolenie, zdolne położyć kres odwiecznej skardze człowieczej: na nietrwałość i marność życia, cierpienie, rozstania, fatalności, bezsiłę i śmierć. A my nie tylko pomijamy milczeniem to wezwanie Niewysłowionego, ale traktujemy w gruncie rzeczy jako fikcję To, poza czego obrębem — wszystko jest niczym.

Nasze dziecinne i przelotne zajęcia pochłaniają nas; zabawiają nas rzeczy marne; pod ugwieżdżonym firmamentem, naszym olśniewającym mieszkaniem, zadowalamy się byle muszlą; prawa gwiezdne ustępują dla nas kroku najdrobniejszym zdarzeniom; nędzne widoki, jakie zakłada sobie nasza nieświadomość, przesłaniają nam cele ostateczne. Z nieskończoności czasów, które wszystkie nas dotyczą, wyławiamy zaledwie wczoraj i jutro, a to wczoraj i to jutro, odcięte od łączności, tracą sens i niweczy się ich cena.

Jawnym dowodem choroby, czy to fizycznej czy psychicznej, bywa brak przystosowania. Istota źle przystosowana stanowi anomalię w dziele stworzenia, gdzie wszystko trwa dzięki ścisłej koordynacji i systemowi zależności wzajemnych. Cóż tedy pomyśleć o duchu, który ignoruje w praktyce środowisko najbliższe sobie i najaktywniejsze, zapoznaje najwyższe swoje powiązania, najpilniejsze cele; który przykuwać się daje i pochłaniać pojawiającym się i niknącym zjawiskom, a zaniedbuje to, co j e s t — pod pretekstem, że tego, co jest, nie można zobaczyć ani doświadczyć; tak jakby duch stworzony był dla tego, co widzialne i doznawalne zmysłami.

Już ten jeden fakt, gdyby choć trochę go zgłębić, wystarczyłby za dowód skażenia wywołanego grzechem pierworodnym. Duch nasz jest wykolejony; duch nasz to „monstrum", wyjaśniłby Pascal; spełnia swoją rolę w stosunku do rzeczy najmniej nam koniecznych,

a to, co zasadnicze, napotyka w nim na taki bezwład, że aż zwątpić można by o jego władzach.

A jednak wszyscy, skoro zwrócić do nich to pytanie, przyznają zgodnie, że życie nasze pławi się w tajemnicach. Okręt porusza się i zdajemy sobie sprawę z rozległego nurtu dźwigającego pokład wraz z jego urządzeniami. Ale niech pogoda zepsuje się nieco, niech kadłub zaskrzypi wyraziście, niech człowiek spadnie w morze, albo niech trupa zsuną cicho za burtę — wtenczas dopiero zadrżymy i odczujemy otchłań.

Katastrofa, śmierć, wypadek ważny a niespodziewany, głębokie uczucie, jakiś wstrząs, który z poza maski losu ukaże jego oblicze: i oto natychmiast ogarnia nas kontemplacja, i to, co było zapomniane, jawi się, wielkie fakty odżywają, ogrom rzeczywistości powraca do swojej roli.

Niech przyjdzie człowiek, któremu udało się przebić skorupę złudzeń, niech przyjdzie mówca zdający się rozdzierać zasłonę swym krzykiem i budzić uśpione tajemnice — bledniemy, jak przed oślepiającą wizją.

Wiemy, że Nieznane istnieje, że Byt niezmierny i zapierający dech istnieje, wiemy, że można przeczytać wieści o nich i że ta nowina zawiera — obok groźnych ostrzeżeń — słowa żywota; wierzymy w uroczyste zapewnienia, jakie o nich otrzymaliśmy; gotowi jesteśmy unosić się nad każdym, nawet cząstkowym przejawem ich majestatu; a jednak — wyjąwszy rzadkie dusze, wyjąwszy rzadkie momenty, wszyscy znów popadają w rozproszenie[1]), które w praktyce unicestwia tajemniczy zaświat.

Próba wydarcia się temu niepojętemu szaleństwu wygląda na ucieczkę z obrębu ludzkiego porządku rzeczy. Czymże jest święty, jak nie takim zadziwiającym człowiekiem, który po prostu zadzierzgnął węzły z Niewidzialnym i tam się ustalił, gdzie inni znajdują przystęp tylko w nazbyt krótkich chwilach? To czego doznajemy zaskoczeni jakimś zdarzeniem nadludzkim, podobnym nagłemu cudowi, święci doświadczają tego nieprzerwanie; to, co rozświetla w naszych oczach pochodnia śmierci, to oni znajdują w życiu przez zstąpienie w jego głębie; czują nieustannie wiatr nieskończoności spowijający to, co stworzone, tak jak passaty prześlizgują się po obwodzie globu. Bóg idzie, kłonią przed nim myśl i serce, poświęcają mu swoje czyny, tak jak Abraham ofiarował wszystko, co posiadał, gościom niebiańskim. Święci, ślepi na nicość, która przykuwa wszystkie nasze spojrzenia, są jasnowidzami bytu; boskie szaleństwo odcina ich od rzeczywistości niższej, by pogrążyć ducha w inną; zeszli z dróg czasu. Ale ponieważ wieczność opromienia ich czoła, a z oczu wygląda przepaść światła, ludzkość zazdrości im i rada by się związać z ich losem, by podźwignąć się z własnego.

Czy nie potwierdza tego faktu pociąg niezwalczony niewierzących

[1]) „divertissement" — w sensie Pascalowskim (przyp. tłum.)

do Jezusa? Najwznioślejsza bez wątpienia osobowość, jaką kiedykolwiek ziemia nosiła, powiadają — czy nie rozstrzyga o tym bezpośrednie wyczucie tego co boskie? Całkowita przejrzystość, przenikalność życia i ludzi w oczach Syna Człowieczego; widzenie nieustanne poza wszelką przelotną rzeczywistością podpory wiekuistej, która ją utrzymuje, uświęca i przeobraża; pojęcie wszechświata jako królestwa Bożego, emanacji Jego Ducha, terenu Jego działania i nadziei Jego miłości: czy nie to właśnie przykuwa do tej Osoby jedynej wszelką myśl, która choć na chwilę przy Niej się zatrzymała? Toteż błądzą bardzo ci kaznodzieje, którzy nie starają się nawiązywać nieustannie swego nauczania do Tego, który wciela jego przedmiot i objawia jego pełnię. Niebiosa są w oczach Jezusa: wystarczy ukazać Go tylko, zamiast snuć nasze elukubracje, które bywają czasem kazaniami o nas samych.

Zapewne, poza świętymi i Świętym Świętych istnieje jeszcze kategoria ludzi oświeconych, sumiennych, kompetentnych, którzy docierają jakoby do tych mrocznych wybrzeży, gdzie noc jest wynikiem nadmiaru światła: ci ludzie to „intelektualiści". Intelektualiści wiedzą wszystko i o wszystkim rozprawiają; nie pomijają żadnego faktu; nie lekceważą żadnej konsekwencji; katalogują po mistrzowsku nieskończoność i gorliwie zdają się uprawiać niwę pogardzoną przez profanów. Lecz jeśli są tylko intelektualistami, błaha w gruncie rzeczy jest ich wyższość nad ogółem. Są wyrobnikami pojęć, a to, co pojęcie zawiera w sobie lub zawierać powinno, jak plewa ziarno, może im pozostać równie obce jak wszystkim innym; a nawet bardziej obce, z racji pychy, która zamyka nieraz w ciasnych ramach własnej osobowości tych rzekomych łowców gwiazd.

W stosunku do żyjącego Niewidzialnego pojęcie ma małe znaczenie; co waży istotnie to intuicja, żywa również i skłaniająca do działania. Mniej wiedzy oderwanej a więcej upodobania; mniej czystej myśli, więcej wibracji duchowej; mniej sekcji rzeczywistości po to, by ją zaszufladkować w definicjach, a więcej jednoczącego kontaktu płynącego z natchnienia: oto czego należałoby tu sobie życzyć. Lecz intelektualista zadowala się słowami, które porządkuje wewnątrz i dźwięczy nimi na zewnątrz, pomijając lub gardząc sprawą uduchowienia, które jest czymś zgoła innym niż dotychczasowe jego kompetencje.

Prawdziwy mędrzec jednak wierny jest duchowi; podczas gdy kolega jego bywa zaledwie uczonym. Filozof i teolog próżno zanalizują i usystematyzują wszystko co ludzkie i ponadludzkie; próżno, sięgając do sedna rzeczy, przewertują pojęcie Boga i wszystko, co się z nim wiąże, zanotują fakty, dzięki którym Bóg stanowi dla nas najpierwszą spośród osobistości historycznych, odkryją i udowodnią Jego wieczność za zasłoną czasu, Jego nieskończoność za tym, co

skończone, Jego Byt wydobędą spod bytów — nic nie zdziałali, dopóki nie posiądą i nie nauczą się przekazywać sensu tych rzeczy.

Boskość wszystkiego i obecność Boga we wszystkim — co by to oznaczało? Jeśli to tylko formuła metafizyczna, równoważy się z nią twierdzenie Maxwella o rozdziale energii lub Einsteinowska zasada czasu. Ale w praktyce ten tylko zużytkuje ideę związków z Bogiem i obecności Bożej, kto pojmie, że cały nasz byt i wszystkie nasze przedmioty w najpierwszym stosunku są względem Boga; że przeto z niczym nie możemy graniczyć, nawet sami ze sobą, z niczym prawnie wchodzić w układy, nawet sami ze sobą — nie stawiając się zarazem na najwznioślejsze Spotkanie, nie wchodząc w związki Boskie i nie czyniąc dzieła świętego, które winno być święcie pomyślane, święcie przeprowadzone i święcie dokonane.

I tak samo: Bóg jest wieczny, Bóg jest nieskończony, Bóg jest bytem pierwszym — oznacza w praktyce, że wszystkie nasze chwile związane są z trwaniem niezachwianym i korzystać mogą z jego ogromu; że każde nasze nic splata się ze Wszystkim i powinno czerpać z jego bogactw; że nasze niezmiernie małe ja jest dzieckiem i nieustannym spadkobiercą jedynego Ja, które się udzieliło, Jedności, która rozkwitła; tak, że nasze życie jest dosłownie boskie, jeśli sięgamy do tego podłoża, które i w nas i we wszystkim stanowi najrealniejszą substancję.

I tak jest ze wszystkim. Wiedza, która zbawia: to czuć, a nie tylko głosić się uczestnikami ogromnej boskiej przygody, solidarnymi cząsteczkami całości, której ogrom jest groźny i święty, całości, z której czerpać mamy żywe soki, oddawszy się jej naprzód w pełni świadomie i z żarliwą uległością.

Ach, jakże przemieniłoby się nasze życie, gdybyśmy raz nareszcie zadomowili się duchem w tej rzeczywistości, będącej jednym cudem. Poję się — aż do ekstazy — myślą, że Bóg jest tu, ukryty za każdą rzeczą; że każdy byt z Niego wypływa, każde prawo jest Jego wolą, każde zdarzenie Jego uczynkiem, każdy przestwór Jego władztwem, każde trwanie Jego życiem, każda tajemnica tajemnicą Jego miłości; a ja, pojmujący te rzeczy, reprezentantem Jego ducha w dziele skojarzonym z Jego dziełem.

Oto jestem w kosmosie Bożym. Miałżebym zamknąć w nim oczy, jak podróżny przesypiający najpiękniejsze krajobrazy? Miałżebym wybrać tylko zespół małych faktów, małych przelotnych rzeczywistości, małych istot śmiertelnych, wpośród których usiłuję wypracować sobie szczęśliwość na moją miarę? Nie, powezmę wyższe pojęcie o tym ognisku żywota, które jest wiekuistym wezwaniem skierowanym do efemeryd. Wiem, że to jest królestwo niebieskie, rodzina, której Bóg mój jest Ojcem, w której duchy i dusze są dziećmi, dla której wielkie prawa są kodeksem familjnym, a siły fizyczne sługami.

Pozory przeciwne mogą wnieść we mnie niepokój i niewiedza przyćmić może to, o czym przekonują mnie rozum i wiara; kruchą tylko

jestem myślą; ale czyż nie jestem dzieckiem Myśli stwórczej, a ponadto użytkownikiem jej objawień? Chcę widzieć, tak jak widzi i sądzić, tak jak sądzi Ten, który przemówił do mnie, i którego odblaskiem jest myśląca moja dusza.

Widzę, jak wszystko wychodzi z niego, tak jak krajobraz jawi się w świetle, rankiem, gdy słońce atakuje noc i wyrywa jej świat. Widzę byt niezmiernie rozkrzewiony, ale pozostający jednością i świętością z racji swego boskiego początku, swego opatrznościowego funkcjonowania oraz swego celu. Widzę w nim Boga nie skrytego u szczytu, na nie wiedzieć jakiej wysokości czy też na obwodzie kręgu wszechbytu, ale immanentnego we wszystkim, wszędzie „wmieszanego w swoje dzieła", jak mówi św. Augustyn, i tak bliskiego, że nic nie jest tak bliskie samemu sobie, jak Jemu, tak zażyle, tak poufnie bliskiemu Stworzycielowi.

Kontempluję wokoło niego miriady i miriady duchów, które dla oczu moich i dla myśli opornej są tylko złudzeniem, a dla mojej wiary wspartej rozmysłem są najpierwszą rzeczywistością; rzeczywistością, która przeciąga na swoją stronę, i to daleko bardzo od naszej drgającej wiązki materii, ośrodek ciężkości bytu.

Niektórzy sądzą, że materia jest wszystkim, a życie to tylko pewnego rodzaju pleśń na niej, psychika zaś jest tylko jednym fermentem więcej owej pleśni: ja tymczasem wiem, że materia to dolna krawędź ducha, reszta, którą można pominąć, nic, i że duch triumfuje. Mała ludzkość jest wielka, bo ma dostęp do świata czystego ducha; mała ludzkość jest pełna nadziei, bo duch ją przyzywa, pociąga, wspiera, i ona ma się kiedyś w niego włączyć.

Widzę tę zdumiewającą „naturę pograniczną" rozrywaną w górę i w dół, w walce między duchem i ciałem; i dramat zbawienia polega na tym dziwnym rozszczepieniu, które unieruchamia tak wielu z tych, co powinni rzucać się biegiem. Bóg organizuje swoje działanie zgodnie z tym uwarunkowaniem bogatym a zarazem nędznym: w połowie od wnętrza, by pozyskać ducha, w połowie od zewnątrz, aby wspomóc i zużytkować ciało. Wcielenie odpowiada tej myśli; historia przygotowuje Wcielenie, przyjmuje je i wyciąga z niego korzyści; Kościół widzialny i niewidzialny jest jego przedłużeniem; Eucharystia odtwarza je tajemniczo i wszczepia w dusze; inne sakramenty różnicują je w związku z naszymi potrzebami; łaska jest skutkiem jego w każdej poszczególnej duszy, a świętych obcowanie jego owocem jako jedność c i a ł a m i s t y c z n e g o, w którym Jezus znajduje pełnię swojej rzeczywistości.

To wszystko, przez swą „duszę" przynajmniej, jeśli nie w całości, przynależy do sfery Niewidzialnego; moje oczy cielesne są puszczykami wobec tej czystej światłości; ale wewnętrzne oczy moje dostrzegają ją i nie uchylę się, przy Bożej pomocy, od wyciągnięcia z tego konsekwencji.

Jeśli bowiem prawdą jest, że to co niewidziane stanowi dla nas istotę rzeczy, czyż każdy uczynek nie powinien do niego się dostoso-

wać, a życie czyż nie powinno wedle tego Niewidzialnego właśnie regulować wszystkich momentów swego trwania i wszystkich kierunków pochodu? Na tym polega właśnie nasza próba: iść po omacku ku temu, czego nie widzimy. Ku światłu przez cień, ku Bogu po śladach Jego na naszych drogach, ku duchowi rozkwitłemu przez ciężką materię — oto nasze przeznaczenie; ale jeśli będziemy chcieli, przez próbę dojdziemy do nagrody, tak jak znów n i e c h c ą c przez niewierność dojdziemy do zguby.

Każdy gest życiowy odbija się niezwłocznie w sferze niewidzialnego; stosuje tamtejsze prawa albo je obraża; odpowiada temu, co jest, albo sprzeciwia się temu, co jest; chwali Boga, albo uszczupla jego chwałę; umieszcza się w perspektywie zdarzeń opatrznościowych przyszłych czy aktualnych, albo ją krzyżuje. W ten sposób podmiot działający pozyskuje sobie albo zraża ład uniwersalny; tą drogą zwraca do Głowy tego ładu nie dające się uchylić wezwanie, by opatrzyła sankcją — szczęśliwą lub bolesną — jego czyn; i dziwić się nie powinien, jeśli o przeznaczonej godzinie nierychliwy mechanizm tego ładu wyzywanego zuchwale przez naszą grzeszną krótkowzroczność rozpęta siłę, która pognębi przestępcę.

Przeznaczenie boskie jest więc pewnego rodzaju fatalizmem, w którym i wolność sama wprzęga się w porządek rzeczy. Punktem wyjścia jest wolność niezawisła; ale z chwilą, gdy działać zacznie na rzecz jakiegoś porządku, wolność owa staje się wiernością i wynikiem jej będzie pełna sprawiedliwość. W tym właśnie sensie powiedziano, że „nawet sam Bóg nie może dobrze czynić grzesznikowi"; ale tym bardziej Bóg nie może uczynić źle, ani przestać czynić dobrze — duszy sprawiedliwej. Odpłaty są — tam, w górze — podobne dzwonieniu zegara, który bić zaczyna niezachwianie z chwilą, gdy mechanizm wyzwolił energię przeznaczoną na ten cel.

Cóż więc uczynię, skoro poczucie Niewidzialnego rozbudziło moje serce? Czując się ściśle związany z działaniami wszelkich bytów, z działaniem Boga, Zasady, Prawa i Celu, własne siły nakieruję na tor wznoszący się i narzucę im trasę bez odchyleń. Uczynek prawy, to taki, który rozciąga się jak sznur mierniczy między punktem wyjścia i celem, pomiędzy tym, co jest, a tym, co powinno być, jako konsekwencja tego, co jest. Wszystkie czasy przygotowały ten czyn i popychają ku niemu; cała przestrzeń promieniuje ku niemu i wskazuje mu miejsce jego, zarówno jak i proporcje; wszyscy synowie Boży, bracia moi solidarni ze mną, wszystkie duchy otaczające nas oczekują współdziałania mego w tej szczęśliwej formie, która winna wesprzeć braterstwo i usłużyć wspólnym celom. Czyż odmówię współpracy? Nie. Prawością życia odpowiem na to powszechne i życzliwe naleganie. Niewidzialne władać mną będzie, bo ono jest prawdziwe, wielkie, dobroczynne i zbawienne, podczas gdy to, co widzialne, jest ciasne, a może być i zabójcze.

Na to ostatnie zamknę oczy — w rozumnej mierze, by do właściwej proporcji zredukować wpływ, jaki powinno zachować. Duże to będzie wyrzeczenie, zważywszy, że widzialność jest punktem wyjścia wszystkiego, co posiadam tu na ziemi, i to właśnie ku niej mnie skłania; ale, tak jak myśleli dawni Żydzi: nie podobna widzieć oblicza Boga a nie umrzeć. Umrzeć sobie, i temu życiu śmiertelnemu: oto warunek, aby posiąść i wieść odtąd życie wiekuiste.

Jakże dostojne jest życie nasze, a my o tym nie wiemy! Wszystko jest w nim wielkie, wszystko jest wzniosłe, bo wszystko jest z Boga, z Bogiem i dla Boga; wszystko jest dobre dobrocią samego Boga, bo wszystko jest Jego dziełem, jego sługą, jego nadzieją, z przewidzianą współpracą naszą i dla życia naszego. Choć jesteśmy karły wzrostem, ziemia nie ma takiego więzienia, w którym by nas mogła zamknąć i odłączyć od nieskończoności; nic nie stoi między nami a tym, co największe. Każda istota ma dla siebie samej Boską strefę Niewidzialnego, tak jakby dla poratowania jej jednej Bóg wycofał Opatrzność swoją z reszty świata; i Bóg tak właśnie włada Opatrznością swoją, jakby każdemu stworzeniu przeznaczał jej wyłączne i zwycięskie działanie.

W Bogu — i we wszystkim — jesteśmy jak roślina w ziemi, a roślina wzrasta dzięki naturze, łasce i wolności i zarazem: wolność wskazuje drogę naturze, prostuje ją w razie potrzeby, współdziała z łaską, która dzięki temu zastaje żyzny grunt. Skoro tak rzeczy się mają — nie masz kresu naszej wielkości, a szczęśliwość nasza nie zna granic czasu, ceny, pełni.

Dewiza Oksfordu brzmi: B ó g m o j ą ś w i a t ł o ś c i ą; chętnie biorę ją za motto konkluzji zamykającej powyższe nasze uwagi. Jeśli widzieć wszystko wedle Boga i w tym celu przenikać Niewidzialne stanowi tajemnicę właściwego nakierowania naszego życia, trzeba wobec tego wytworzyć sobie takie warunki, które pozwolą nam na rozwinięcie tego zmysłu, tego wyczucia Niewidzialnego.

Mają tu wpływ niewątpliwy pewne skłonności wrodzone. Jest się, albo się nie jest naturą refleksyjną, zależnie od samorzutnych form i szlaków myśli, która u niektórych zmierza wszystka do bezpośredniej aktywności, u innych zaś wchodzi w siebie, skupia się i podnosi. Wezwanie Łaski także wziąć należy pod uwagę, jako wysiłek Boga, aby przywieść do siebie na powrót niepamiętliwe stworzenie. Ale powiedzieliśmy wyżej, że natura, jak i łaska związane są z wolnością i nie mogą się obejść bez jej współudziału. Pozostaje nam więc jeszcze pytanie, jakimi środkami rozporządza wolność, by uzyskać i rozwinąć to najwznioślejsze wyczucie i orientację, ten szósty zmysł, który zazwyczaj jest nam obcy?

Waham się prawie z wskazaniem pierwszego środka, w obawie,

by nie usłyszeć: chcesz nas widzieć u celu zanim wyruszymy, wskazujesz drogi sięgające dalej niż meta, do której należy dojść. Istotnie, tak to z pozoru wygląda, bo owym zasadniczym sposobem, o którym mówię, jest nie co innego, jak świętość życia. Paradoks, czy błędne koło? Nie. Byłby w tym i paradoks i myślowe błędne koło, gdyby świętość życia brać tu w sensie absolutnym i uzależniać od niej, jak od warunku niezbędnego, każdy, najniższy nawet stopień wyczucia tego, co niewidzialne. Ale zrozumiałą jest rzeczą, że nie zgłaszamy tego rodzaju roszczenia. Mamy tu dwie rzeczy pod niejednym względem uzależnione od siebie wzajemnie, jako od narzędzia, i jeśli niewątpliwie widzenie stoi u początku, równie pewne jest, że jego rozwój wymaga rozwoju działania, jak to możemy stwierdzić na mnóstwie przykładów w życiu. Czyż rozeznanie, wskazujące drogi w sztuce, nie wynika z doświadczenia? A węch naukowy, czyż nie wzrasta w miarę odkryć, jako owoc żarliwości wprowadzonej w czyn? Tak samo jest w sprawach duchowych. Prawdziwe widzenie rzeczy stanowi nagrodę naszej prawości wewnętrznej. Powiedz mi, czym jesteś, a ja ci powiem co widzisz. I czyż to właśnie nie jest doprawdy najbardziej bezpośrednim sensem — jeśli nie najwznioślejszym — wyroku ewangelicznego: Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą?

Ta myśl tak często powracać będzie na tych kartach, że nie ma potrzeby zatrzymywać się przy niej tutaj; należało jednak ją sformułować; bo jeśli Bóg ukrywa się przed naszymi spojrzeniami, to nie tyle dla swojej tajemnicy, co dla naszej ociężałości, która, nie ubiegając się o dobro, zaniedbuje konieczne kroki w jego kierunku. „Ten, kto czyni prawdę, przychodzi do światła". Kryjówką Boga ostatecznie jest nie co innego jak światłość.

Wyczucie Niewidzialnego zdobywamy więc w każdej chwili przez ogólny kierunek i ruch naszego życia katolickiego. A w tym zespole — czynności kultu, będące wypełnieniem obowiązków naszych względem Boga, zawierają w sobie zupełnie szczególną łaskę oświecenia, jak gdyby stawiając nas przed Światłem żywym: duchowa kąpiel słoneczna, jeśli mogę się tak wyrazić, połączona z hołdem dla najświętszej Gwiazdy. Ale do tego również wrócimy. Na razie podkreślmy tylko, że praktykę powszechnie zalecaną jako najsposobniejsza do obudzenia w sobie zmysłu dla Niewidzialnego stanowi codzienne rozmyślanie.

Właśnie w ciszy medytacji zamykają się furtki złudzeń, a otwiera się furtka rzeczywistości. Tam właśnie jesteśmy w krainie źródeł. Prawdy najwyższe uchylają się od zgiełku, a niepomiarkowana i rozproszona aktywność płoszy je: nie znajdują miejsca, gdzie by spocząć. Stosunki nasze z Bogiem, nasze związki z realnościami niewidzialnymi domagają się narzuconego wolą sam na sam i jakgdyby wycofania się przemocą w głąb kryjówek mrocznych duszy.

Tak bardzo jesteśmy cieleśni! Materia, z której wyłoniliśmy się, tak mocno pociąga ku sobie takie składniki myśli naszej, jak wyobrażenia, poczucia instynktowne, wspomnienia. Wszechświat ciąży nam nad siły; przyciąganie, jakiego doświadczamy, przenosi w sferę duchową wszystkie prawa Newtona. Aby to, co niewidzialne mogło ze swej strony rozwinąć moc przyciągania, musimy odsunąć się od sfery zmysłowej, wyplątać się z niej i jak gdyby odcieleśnić; uwagę zwrócić na rzeczy, które nie przykuwają jej same przez się; wznieść się do myśli, które przyjąć się i zakwitnąć mogą tylko w wyższych częściach naszej istoty, myśli, które nie wywodzą się z ziemi poprzez ciało, lecz z nieba i z wieczności przez duszę nieśmiertelną.

Należy też, rzecz jasna, odnawiać ten wysiłek często; bo i trudności odnawiają się; ziemia ciąży bez przerwy; nasza psychika stale jej ulega. Życie zewnętrzne, słowo, czyn, związki rodzinne, działalność obywatelska i zawodowa mogą służyć Niewidzialnemu; mogą Niewidzialne rozwijać, bo w pewien sposób mogą zawierać je w sobie; przez to przynależą i one do medytacji, przeniknięte są niebem, jak zwierciadło wody; ale to, co posiadają częściowo, utracą rychło, jeżeli bez wytchnienia nie będziemy uciekać się do ogniska światłości. Rozmyślanie ukaże nam w tej całej codzienności pierwiastek wiekuisty, który może i powinna w sobie zamykać; uczynimy niebiańską tę upartą mieszkankę ziemi, prowadząc ją wciąż ku skrajowi niebios; i tak też stosownie do danych nam łask uzyskamy zarówno jednolitość życia, jak i to, co rozstrzyga o jego wartości: ustalony kierunek, który czyni to życie Bożym.

Pewna kobieta o dużej wyobraźni takie oto niezwykłe słowa zwróciła do pewnego zakonnika: „Widzę myśli ojca, które przeorują ojcu duszę". Tak właśnie jest. Dusza nasza, bezpłodna duchowo, potrzebuje orki, a świetliste smugi żarliwego rozmyślania zastępują w tym wypadku bruzdy pługa.

Inna mawiała: „Kiedy widzę kogoś rozmyślającego, wyobrażam sobie drogę promienną z nieba ku niemu i Boga, który jakby oczarowany przez ducha myślącego wychodzi mu na spotkanie". I to jest także trafne. Trzeba przybliżyć sobie Boga, tak jak uczony czy filozof obcują z bliska z naturą, tak jak historyk staje się współczesnikiem wszystkich wieków, by osądzić ich osnowę i wskazać etapy. Uczony obserwuje wszechświat jak zegarmistrz chronometr, dla historyka Napoleon i Cezar są bliżsi i bardziej żywi niż tyle aktualnych postaci — czyż nie pokusimy się o takie „zrealizowanie" w naszym umyśle Ojca czasów oraz wszechświata duchowego, w którym dusza nasza żyć powinna?

Obiekcje nie dadzą na siebie czekać. Nie ma czasu, życie zobowiązuje i wciąga, zaledwie można poradzić sobie ze wszystkim; zawieszać działanie? To uszczuplać kapitał i tak aż nadto już okrojony itd. Ale czy to wszystko nie upada od razu w świetle tego, co stwierdziliśmy powyżej? Jeśli mówiąc jak płodne jest wejście w siebie,

miałem słuszność, nie pożałujemy tej dobrowolnej ofiary; jeśli nie miałem słuszności, znaczyłoby to, że już nie jesteśmy ani my, ani błogosławione nasze uczynki dziećmi światłości. Nie mieć czasu na rozmyślanie, to tyle, co nie mieć czasu na pilnowanie drogi, bo zbyt nas pochłania stawianie kroków.

Nade wszystko każdego ranka, przed zetknięciem z widzialnością, z duszą nietkniętą jeszcze dniem i przeniknietą tajemnicą nocy, z duszą odradzającą się do nowego życia po częściowej śmierci snu, każdy chrześcijanin winien paść na kolana, postawić się w obecności Bożej i oddawszy cześć, złożywszy prośby, jak to się godzi synowi i słudze Najwyższego Pana — pogrążyć duszę w prawdy ożywiające; rozważać Boga, Jego dzieło, Jego Chrystusa, Jego prawo, Jego rady, pouczenia, dobrodziejstwa, którymi nas zasypuje, surowość, którą musi łączyć z nimi Jego dobroć pełna mocy; sposoby, jakie podsuwa tym, którzy w Nim chcą wzrastać, cel, który ukazuje siłom słabnącym; całą słowem ekonomię zbawienia, w jej osobach, środkach, organizacji i celu.

Takie wyprawy odkrywcze w Niewidzialne wytyczą prawo tym dwudziestu czterem godzinom życia, które mamy przed sobą, a razem z prawem, twardym przymusem, dadzą im uskrzydlające natchnienie, odwagę utwierdzającą przeciw pokusom i zwątpieniom, poryw entuzjazmu, bez którego nie sposób się obejść w ciężkim wdzieraniu się na szczyty. Całe życie tak właśnie prowadzone byłoby życiem chrześcijańskim, oświeconym i ożywionym: jego postęp byłby pewny i nieustanny.

Powiemy tedy, że mając Boga mamy w sobie wszystko, co daje żywot; ale trzeba jeszcze przywieść to na światło; a w tym celu docierać do skrytości wewnętrznych, nawiedzać matecznik, aby przyprowadzać z niego myśli, które z rzadka tylko pojawiają się na progu.

tłum. H. M.

Rozdział pierwszy z dzieła „Nôtre vie" (Paris, 1926, Ed. de la Revue des Jeunes). W oryginale tytuł rozdziału: *Le sens de l'invisible.*

GRAHAM GREENE

KRZYŻE

NOTA

Graham Greene, urodzony w r. 1904, studia w Berkhamsted i w Oxfordzie, Balliol College. Rozpoczął pracę jako dziennikarz: od r. 1926—1930 w redakcji „Times'a", później od r. 1940 jako literacki kierownik tygodnika „Spectator". Obecnie jest literackim dyrektorem wydawnictwa „Eyre and Spottiswoode". W r. 1927 nawrócił się na katolicyzm. Katolicyzm przenika głęboko całą twórczość Green'a. W twórczości tej można wyróżnić dwa rodzaje. Pierwszy to książki o charakterze rozrywkowym, nazwane przez autora „entertainments", tu należą np.: „Stamboul Train" (1932). „A Gun for Sale" (1936) i „The Ministry of Fear" (1943). Drugi rodzaj to wyraźnie odróżnione przez autora powieści: „The Man within" (1929 — pierwsza książka Green'a), „It's a Battefield" (1934), „England made me" (1935), „Brighton Rock" (1938), „The Power and the Glory" (1940) i ostatnia książka: „The Heart of the Matter" (1948). Greene do powieści swoich, tak rozrywkowych jak i „poważnych", bierze często wątki popularne, nieraz sensacyjne, detektywistyczne, podaje je jednak w taki sposób, że książki jego stanowią wydarzenie literackie. Poza tym książki „poważne" Greene'a to zawsze literatura „ideowa"; przedstawiają one w sposób nieraz wstrząsający najgłębsze problemy losu ludzkiego.

Ostatnie książki Greene'a, zwłaszcza „The Power and the Glory" oraz „The Heart of the Matter" zyskały autorowi światowy rozgłos, postawiły go nie tylko (wraz z Evelyn Waughiem) na czele katolickiej literatury świata, ale także w rzędzie najlepszych współczesnych pisarzy angielskich. Książki Greene'a (ukazujące się po angielsku w wydawnictwie Heinemanna) są tłumaczone na szereg języków, m. in. francuski, niemiecki, czeski. „Brighton Rock" było przerobione na sztukę teatralną, ta sama książka oraz „The Power and the Glory" były sfilmowane, zresztą Greene współpracując z filmem sam napisał szereg scenariuszy.

Greene jest zapalonym podróżnikiem, stąd dwie książki podróż-

nicze: „Journey without Maps" (1936 — podróż po Liberii) oraz „The Lawless Roads" (1939 — podróż po Meksyku). W czasie wojny (1941—44) pracował Greene w brytyjskim „Foreign Office", przy czym w latach 1942—43 przebywał ze specjalną misją w zachodniej Afryce, ściślej w Sierra Leone i Freetown. Poznane tam środowisko posłużyło za tło ostatniej jego powieści. Bibliografia dzieł Greene'a nie byłaby kompletna, gdybyśmy pominęli dwa tomy opowiadań: „Nineteen Stories" i „The Basement Room" (1935), dalej powieści „The Name of Action" (1930), „Rumour at Nightfall" (1931) i „The confidential Agent" (1939 — książka ta ukazywała się świeżo w przekładzie polskim w odcinkach dziennika „Słowo Powszechne") oraz tom krytyki „British Dramatist" (1942).

Greene jest katolikiem nie tylko w powieściach, bierze czynny udział w różnych katolickich imprezach i manifestacjach. W r. 1948, w Brukseli, wraz z Mauriac'iem brał udział w publicznej debacie na temat „Czy cywilizacja chrześcijańska jest w niebezpieczeństwie?" (w ramach tzw. „Grandes Conférences Catholiques), w roku zaś bieżącym uczestniczył w głośnym Tygodniu Intelektualistów Katolickich w Paryżu, obradującym na temat „Wiara w Chrystusa a świat współczesny".

J. T.

*

Poniżej zamieszczamy fragment z książki „The Power and the Glory". Bohaterem jej jest ksiądz, który pozostał w kraju jako jedyny kapłan. Po ziemsku biorąc był jednym z najmniej godnych, bo obciążony nałogiem pijaństwa oraz piętnem grzechu śmiertelnego, którego nie mógł zmyć wobec braku spowiednika. Ale pomimo słabości i grzechu wytrwał na posterunku, pracując ofiarnie na niwie duszpasterskiej. Fragment poniższy zawiera jeden z epizodów wędrówki tego kapłana.

Była to najdziwniejsza rzecz, jaką wypadło mu przeżywać w tym kraju opuszczenia, od czasu owej dusznej nocy w zatłoczonej celi więziennej. — Zupełnie jak gdyby umarł był tam, z głową starca złożoną na jego ramieniu, a teraz wędrował po jakiejś Otchłani, ponieważ nie był ani dostatecznie dobry, ani dostatecznie zły.

...Nie było już życia: nie chodziło tu tylko o fermę bananową. Teraz, gdy burza wybuchła i gdy rozpaczliwie szukał schronienia, wiedział dobrze, co znajdzie — nic.

Szałasy wyskakiwały z mroku w blasku błyskawic, istniały przez chwilę drżące i znikały znowu w zbełtanej ciemności. Deszcz nie nadszedł jeszcze. Nadciągał od zatoki Campeche wielkimi płachtami,

zagarniając cały kraj w swym metodycznym pochodzie. W przerwach pomiędzy grzmotami zdawało mu się, że słyszy odgłos tego pochodu — potężny szum, sunący na przełaj ku górom, które teraz były już całkiem blisko, może o jakie dwadzieścia mil.

Dobrnął do pierwszego szałasu. Drzwi były otwarte, a gdy zamigotało światło błyskawicy, zgodnie ze swym przewidywaniem nie dostrzegł we wnętrzu nikogo. Jedynie kupą kukurydzy i jakieś niewyraźne, szare poruszenie — prawdopodobnie szczur. Ruszył ku następnemu szałasowi, ale i tu była tak samo kukurydza i nic więcej, zupełnie jakby wszelkie ludzkie życie cofało się przed nim, jak gdyby Ktoś postanowił, że odtąd powinien być sam — zupełnie sam. Gdy stał tak, deszcz dosięgnął polany. Wyszedł z lasu niczym gęsty, biały dym i posuwał się naprzód. Wyglądało to tak, jakby nieprzyjaciel przykrywał teren chmurą gazu, skrupulatnie, aby nikt nie umknął. Deszcz rozprzestrzenił się i trwał przez krótko odmierzony czas. Możnaby sądzić, że nieprzyjaciel, znając co do sekundy granice wytrzymałości płuc, spogląda na stoper. Dach stawiał przez chwilę opór deszczowi, potem ustąpił. Łodygi poszycia ugięły się pod ciężarem wody, rozstąpiły się. Przez pół tuzina otworów czarne strugi waliły w dół. Nagle to ustało, tylko ciężkie krople spadały z dachu. Deszcz oddalił się, obramowany na skrzydłach sprężystymi błyskami, jak zaporą ochronnego ognia. Za parę minut dosięgnie gór. Jeszcze kilka takich burz, a staną się one nie do przebycia.

Szedł cały dzień i był bardzo zmęczony. Znalazł jakieś suche miejsce i usiadł. W świetle błyskawic mógł objąć wzrokiem polanę. Wszędzie wokół słychać było łagodny odgłos spadających kropel. Było to niemal jak pokój, ale nie całkiem. Prawdziwy pokój wymagał ludzkiego towarzystwa — jego samotność zawierała w sobie groźbę rzeczy, które się staną. Nagle — bez żadnych widocznych przyczyn, przypomniał sobie deszczowy dzień w amerykańskim seminarium: okna biblioteczne zamglone ciepłem kaloryferów, wysokie półki pełne statecznych książek i pewien młody człowiek — cudzoziemiec z Tucson — rysujący palcem swe inicjały na szybie. To był pokój. Patrzył na to z zewnątrz. Nie mógł uwierzyć, że kiedyś znowu stanie się to jego udziałem. Stworzył sobie swój własny świat, a oto on: puste, rozwalone szałasy, uchodząca burza i powracający strach, ponieważ mimo wszystko nie był jednak samotny.

Na zewnątrz ktoś poruszył się ostrożnie. Kroki zbliżały się i zatrzymywały się znowu. Czekał apatycznie, a poza jego plecami krople spadały leniwie z dachu. Pomyślał o metysie krążącym wokół miasta w poszukiwaniu niezawodnej okazji do swej zdrady. Jakaś twarz zajrzała ku niemu przez drzwi szałasu i cofnęła się szybko — twarz starej kobiety, ale z Indiankami nigdy na pewno nie wiadomo — mogła nie mieć więcej jak dwadzieścia lat. Podniósł się i wyszedł. Uskoczyła przed nim w swej ciężkiej workowatej sukni z niezgrabnym trzepotem czarnych warkoczy. Widocznie samotność jego miała

być zakłócana jedynie przez owe umykające twarze — przez istoty, które zdawały się przynależeć do epoki kamiennej i które uciekały w pośpiechu przy pierwszym zetknięciu.

Ogarnął go rodzaj tępego gniewu — ta nie ucieknie. Zaczął ścigać ją przez polanę, rozpryskując kałuże, ale kobieta miała nad nim przewagę i nie wstydziła się swego strachu. Dopadła lasu przed nim. Tu szukanie jej już nie miało sensu, wrócił więc do najbliższego szałasu. Nie był to ten sam, w którym schronił się poprzednio, ale był równie pusty, jak inne. Cóż mogło przydarzyć się tym ludziom? Wiedział dobrze, że te, mniej lub więcej dzikie, obozowiska były tylko tymczasowe. Indianie uprawiali mały skrawek ziemi, a gdy gleba stawała się na pewien czas jałowa, przenosili się po prostu. Nie mieli pojęcia o płodozmianie, ale kiedy zmieniali miejsce pobytu, zabierali swą kukurydzę ze sobą. To, co zastał tutaj, miało raczej pozory ucieczki — przed przemocą, lub przed zarazą. Słyszał o takich ucieczkach w wypadku choroby, a oczywiście najgorszą rzeczą było to, że zbiegowie nieśli zarazę ze sobą, gdziekolwiek szli. Czasem popadali w panikę, niczym muchy na szybie, ale starali się zachować tajemnicę, zdławić i ukryć przed światem swój niepokój. Odwrócił się znowu markotnie, by spojrzeć na polanę i oto ujrzał Indiankę, skradającą się z powrotem ku szałasowi, w którym przeczekał deszcz. Zawołał na nią ostro, a ona znów rzuciła się do niezdarnej ucieczki w stronę lasu. Jej ociężały bieg przypominał mu ruchy ptaka, ciągnącego za sobą złamane skrzydło... Nie poruszył się, by iść za nią. Nim dotarła do pierwszych drzew, zatrzymała się i zaczęła mu się przyglądać; powoli zaczął się cofać ku drugiemu szałasowi. Raz odwrócił się. Szła za nim w pewnej odległości, nie spuszczając z niego oka. Znów odniósł wrażenie czegoś zwierzęcego, czy ptasiego, pełnego niepokoju. Szedł dalej, mierząc prosto na szałas. Gdzieś daleko błysnął zygzak piorunu, ale grzmot był ledwo dosłyszalny. Niebo rozjaśniło się ponad głową; księżyc wyszedł z za chmur. Nagle usłyszał jakiś dziwny, jakby sztuczny krzyk. Odwrócił się i ujrzał kobietę biegnącą z powrotem w stronę lasu. Potknęła się, wyrzuciła w górę ramiona i upadła na ziemię — jak ptak, składający sam siebie na ofiarę.

Teraz był zupełnie pewien, że w szałasie znajdowało się coś cennego; może schowała to w kukurydzy. Nie zwracał już na nią uwagi, wchodząc do środka. Ponieważ przestało błyskać się, nie mógł nic dojrzeć. Macał podłogę dokoła, dopóki nie natrafił na wiązkę kukurydzy. Nazewnątrz skradające się kroki były coraz bliższe. Zaczął grzebać w kukurydzy — może ukryto tu żywność — a suchy szelest liści mieszał się z kapaniem wody i z ostrożnymi krokami w wątły odgłos krzątaniny, przypominający szmer jakichś drobnych, domowych zajęć. Nagle dłoń jego spoczęła na jakiejś twarzy.

Rzecz taka nie mogła go już przerazić — to, na czym spoczęły jego palce było czymś ludzkim. Dłonie jego ześlizgnęły się wzdłuż

ciała: to było dziecko, leżące w zupełnym spokoju pod obcym dotknięciem. Księżyc ukazał niewyraźnie twarz kobiety w obramieniu drzwi. Prawdopodobnie wstrząsał nią niepokój, ale nie można było być tego pewnym. — Muszę to wynieść z szałasu — pomyślał — aby zobaczyć...

Był to chłopczyk, może trzyletni. Okrągła, wątła główka z kępką czarnych włosów na ciemieniu. By nieprzytomny, lecz nie martwy. Mógł wyczuć słabiutkie poruszenie życia w piersi. Pomyślał znów o zarazie, ale gdy podniósł rękę, stwierdził, że dziecko zmoczone było nie potem, a krwią. Opanowała go zgroza i obrzydzenie — wszędzie gwałt; czyż nie było końca gwałtowi? Ostro zwrócił się do kobiety: „co się stało?" Było to tak, jakby w całym tym państwie człowiek wydany był człowiekowi.

Kobieta klęczała o dwa czy trzy kroki, śledząc jego ręce. Musiała umieć coś niecoś po hiszpańsku, bowiem odparła: „Americano". Dziecko ubrane było w rodzaj brązowego kaftana. Odwinął go aż po szyję. Ciało przestrzelone było w trzech miejscach. Życie wyciekało z niego nieustannie. Po prawdzie nie było tu już nic do zrobienia, ale trzeba było spróbować... „Wody" — powiedział do kobiety — „wody". Zdawała się nie rozumieć, przycupnięta czujnie w pobliżu. Łatwym do popełnienia błędem było mniemanie, że skoro czyjeś oczy pozbawione są wyrazu, oznacza to, iż nie ma w nich gniewu. Gdy dotknął dziecka, zauważył jak uniosła się nieco w swym przysiadzie, gotowa rzucić się na niego z zębami, gdyby malec choć pisnął.

Zaczął mówić powoli i łagodnie (nie miał pojęcia, ile z tego przenikło do jej świadomości): „musimy mieć wodę. Trzeba go umyć. Nie masz powodu bać się mnie. Nie zrobię ci krzywdy". Zdjął z siebie koszulę i zaczął drzeć ją na paski. Było to okropnie nie higieniczne, ale cóż można było zrobić innego? Oprócz modlitwy oczywiście, ale człowiek nie modli się o życie, o takie życie. Powtórzył: „wody". Tym razem wydało się, że kobieta zrozumiała. Bezradnie obejrzała się wokoło po kałużach — to było wszystko, co można było znaleźć. Cóż — pomyślał — ziemia jest równie czysta, jak jakiekolwiek naczynie. Wyrznął kawałek koszuli i pochylił się nad dzieckiem. Słyszał jak kobieta podpełzła bliżej — była w tym groźba. Spróbował znowu pozyskać jej zaufanie. „Nie bój się mnie. Jestem księdzem".

Słowo „ksiądz" zrozumiała. Pochyliła się, uchwyciła jego dłoń, w której trzymał mokry skrawek koszuli i ucałowała ją. W chwili, gdy wargi jej dotykały jego ręki, twarz dziecka zmarszczyła się, oczy otwarły i spojrzały na nich, wątłe ciało wstrząsnęło się jakby gniewnym spazmem bólu. Patrzyli jak gałki oczne odwracają się ku górze i jak nagle stają w bezruchu, niczym kulki sprężynowego bilardu, żółte i brzydkie brzydotą śmierci. Kobieta puściła jego rękę i wybiegła do najbliższej kałuży, splatając palce, by zaczerpnąć

wody. Ksiądz powstając i wyciągając dłoń z wilgotną szmatą rzekł: „nie potrzebna nam już teraz". Kobieta rozplotła palce, wypuszczając deszczówkę. Błagalnie rzekła „ojcze", a on ze znużeniem opuścił się na kolana i zaczął modlitwę.

Nie mógł już odnaleźć żadnego znaczenie w takich pacierzach. Hostia, to było co innego: wkładać ją pomiędzy wargi umierającego człowieka, znaczyło wkładać Boga. To był fakt — coś, czego można było dotknąć, ale to tutaj nie było niczym więcej jak pobożnym życzeniem. Dlaczego Ktoś miał słuchać jego pacierzy? Grzech był przeszkodą, która nie dozwalała im ulecieć. Czuł swoje modlitwy, ciężkie jak nie strawione pożywienie wewnątrz ciała, nie zdolne do wydostania się z niego. Gdy skończył, wziął zwłoki i zaniósł je z powrotem do szałasu niczym jakiś sprzęt — wynoszenie go na zewnątrz wydawało się teraz stratą czasu, zupełnie jakby wyniosło się krzesło do ogrodu i zabierało się je z powrotem, ponieważ trawa jest mokra. Kobieta szła za nim potulnie — nie miała widocznie ochoty dotknąć ciała; przyglądała się tylko, jak układa je znowu na kukurydzy. Usiadł na ziemi i rzekł powoli: „trzeba je będzie pochować".

Zrozumiała to i skinęła.

„Gdzie jest twój mąż?" — zapytał — „czy pomoże ci?"

Zaczęła mówić szybko. Prawdopodobnie mówiła narzeczem Camacho; nie mógł zrozumieć nic więcej poza paru hiszpańskimi słowami, wtrąconymi tu i ówdzie. Słowo „Americano" powtórzyło się kilkakrotnie — przypomniał sobie poszukiwanego zbrodniarza, którego podobizna sąsiadowała na ścianie z jego własną. Zapytał: „czy on to zrobił?" Potrząsnęła głową. Cóż więc się stało? — zgadywał. Może zbieg ukrył się tutaj, a żołnierze strzelali do szałasów? To było całkiem prawdopodobne. Nagle uwagę jego przykuła wymówiona przez nią nazwa farmy bananowej. Ale tam nikt nie umarł. Żadnych śladów gwałtu — chyba że cisza i opustoszenie były śladami. Przypuszczał, że matka zachorowała. Może było to coś gorszego. Wyobraził sobie tępego kapitana Fellowsa, jak zdejmuje ze ściany sztucer i niezgrabnie uzbrojony wychodzi naprzeciw człowieka, którego głównym talentem było uderzać natychmiast lub strzelać bezpośrednio z kieszeni. To biedne dziecko... kto wie jakie decyzje zmuszona była podejmować.

Otrząsnął się z tej myśli i rzekł: „masz łopatę?" Nie zrozumiała tego, toteż musiał odegrać przed nią mimiczną scenę kopania. Nowy grzmot stoczył się pomiędzy nich; nadchodziła druga burza, jak gdyby nieprzyjaciel odkrył, że pierwszy walec ogniowy zostawił pomimo wszystko paru niedobitków przy życiu — ten przygniecie ich już do ziemi. Znowu słyszał ogromne tchnienie deszczu, odległego o wiele mil. Zdał sobie sprawę, że kobieta wypowiedziała słowo „kościół". Jej hiszpański składał się z odosobnionych wyrazów. Zastanowił się, co chciała przez to powiedzieć. Nagle deszcz dosięgnął

ich. Zapadał jak ściana pomiędzy nim a ucieczką, piętrzył się ogromną stertą, zamurowywał ich dokoła. Całe światło uszło, jedynie błyskawice rozrywały ciemność.

Dach nie mógł już wytrzymać tego deszczu. Przeciekał wszędzie. Suche liście kukurydzy, na których leżał chłopczyk, trzeszczały jak płonący chrust. Zatrząsł się z zimna. Prawdopodobnie był w przededniu ataku febry — musi wydostać się stąd, zanim gorączka nie odbierze mu całkiem zdolności poruszania się. Kobieta (mógł widzieć ją teraz) powtórzyła znowu błagalnie słowo „iglesia". Przyszło mu na myśl, że pragnie ona pochować swe dziecko w pobliżu kościoła, a może tylko zanieść je do ołtarza, aby dotknęła go stopa Chrystusa. To było niesamowite.

Skorzystał z długiego, drżącego blasku niebieskiego światła, żeby ruchem rąk wyrazić swe przekonanie o niemożliwości tego przedsięwzięcia. „Żołnierze" — rzekł, a ona natychmiast odparła: „Americano". To słowo pojawiało się ciągle, jakby miało wiele znaczeń, zależnych od akcentu — czasem miało być wyjaśnieniem, czasem ostrzeżeniem lub groźbą. Może chciała powiedzieć, że wszyscy żołnierze zajęci byli pościgiem. Ale nawet w tym wypadku deszcz psuł wszystko. Do granicy wciąż jeszcze było dwadzieścia mil, a ścieżki górskie będą po burzy prawdopodobnie nie do przebycia. Kościół zaś — nie miał najsłabszego pojęcia, gdzie mógł być kościół. Już od lat nie widział nawet czegoś takiego. Trudno było uwierzyć, że wciąż jeszcze istnieją, zaledwie o parę dni drogi. Gdy błysnęło znowu, ujrzał kobietę, przyglądającą mu się z kamienną cierpliwością.

Przez ostatnich trzydzieści godzin mieli tylko cukier do jedzenia — wielkie, brunatne bryły, wielkości głowy dziecka. Nie spotkali nikogo i nie zamienili ani jednego słowa. Po cóż mieliby mówić, kiedy jedynymi niemal wspólnymi wyrazami były „iglesia" i „Americano"? Kobieta szła za nim w trop z martwym dzieckiem uwiązanym na plecach. Wydawało się, że nie ulega wcale zmęczeniu. Dzień i noc marszu wywiodły ich z bagien do podnóża gór. Spali o jakieś piętnaście metrów ponad nurtem leniwej, zielonej rzeki, ukryci pod występem skalnym, gdzie ziemia była sucha — wszędzie indziej było głębokie błoto. Kobieta siedziała z podkurczonymi kolanami i z opuszczoną głową. Nie zdradzała żadnego wzruszenia, ale ciało dziecka umieściła poza sobą, jak gdyby potrzebowało obrony przed złodziejami, niczym jakiś nie ożywiony, a cenny sprzęt. Dopóki czarnym lasem porośnięta zapora gór nie wskazała im dokąd iść, orientowali się według słońca. Mogło się wydawać, że są jedynymi istotami, ocalonymi z umierającego świata — jawne dowody tego umierania nieśli z sobą.

Czasem zastanawiał się, czy jest bezpieczny, ale gdy nie ma widocznych granic między jednym państwem a drugim, gdy nie ma paszportów, ani strażnic celnych — niebezpieczeństwo zdaje się wędrować z człowiekiem, podnosząc swe ciężkie stopy w takt jego kro-

ków. Wydawało się, że nie posuwali się niemal w swym pochodzie. Ścieżka wznosiła się stromo na jakieś sto lub dwieście metrów, a potem spadała znowu, pokryta błotem. Raz zatoczyła ogromną pętlę, tak że po trzech godzinach powrócili do punktu, położonego naprzeciw miejsca, z którego wyszli, o niecałe sto yardów od niego.

O zachodzie słońca drugiego dnia przybyli na rozległy płaskowyż, porośnięty krótką trawą. Dziwaczny gaj krzyży, pochylonych pod rozmaitymi kątami, czernił się na tle nieba. Niektóre z nich dochodziły do sześciu metrów wysokości, inne nie przekraczały dwóch. Wyglądały jak drzewa pozostawione na nasienie. Ksiądz zatrzymał się i patrzył na nie; były pierwszymi chrześcijańskimi symbolami, jakie widział wystawione publicznie od pięciu lat — oczywiście, jeżeli można było tę pustą, górską halę nazwać miejscem publicznym. Żaden ksiądz nie mógł mieć związku z tym dziwnym, surowym sanktuarium. Było to dzieło Indian i nie miało nic wspólnego ze schludnością szat mszalnych, ani z troskliwie opracowanymi symbolami liturgiki. Robiło to wrażenie badawczego cięcia w głąb ciemnego, magicznego serca wiary — w głąb mocy, gdzie groby otwierają się, a umarli chodzą. Coś poruszyło się za jego plecami; odwrócił się.

Kobieta upadła na kolana i powoli pełzła przez okrutną ziemię ku grupie krzyży; martwe dziecko chwiało się na jej grzbiecie. Gdy dobrnęła do najwyższego krzyża, zdjęła dziecko z ramion i zbliżyła je do drzewa, najpierw twarzą, potem biodrami. Następnie przeżegnała się, ale nie tak, jak czynią to zwykli katolicy, lecz dziwnym i skomplikowanym znakiem, obejmującym nos i uszy. — Czy spodziewała się cudu? A jeśli tak, dlaczego by miał jej być odmówiony? — myślał ksiądz. Mówiono, że wiara porusza góry, a tu była wiara — wiara w plwocinę, która uleczyła ślepca i w głos, który podnosił umarłe. Wieczorna gwiazda wzeszła. Wisiała nisko, ponad samym skrajem płaskowyżu; zdawało się, że możnaby dosięgnąć ją ręką. Powiat lekki, ciepły wiaterek. Ksiądz przyłapał się na tym, że czeka na jakiś ruch dziecka. Gdy ciało nie poruszyło się, doznał takiego uczucia, jak gdyby Bóg przepuścił okazję. Kobieta usiadła i wyjąwszy ze swego zawiniątka bryłę cukru, zaczęła jeść, podczas gdy dziecko leżało bezwładnie u stóp krzyża. „Ostatecznie, dlaczegóż mielibyśmy wymagać od Boga, by karał niewinnego dalszym życiem".

„Vamos" — rzekł ksiądz, ale kobieta skrobała cukier ostrymi, przednimi zębami, nie zwracając na niego uwagi. Spojrzał na niebo i spostrzegł jak czarne chmury otaczają gwiazdę wieczorną. „Vamos". Na tej hali nie było nigdzie żadnego schronienia.

Kobieta nie drgnęła nawet. Grubo ciosana, płaskonosa twarz między dwoma czarnymi warkoczami była zupełnie bierna. Wydawało się, że spełniwszy swój obowiązek, chce teraz pogrążyć się w wiecznotrwały spoczynek. Ksiądz wstrząsnął się nagle. Ból, który opasywał przez cały dzień jego czoło, niczym otok ciasnego kapelusza, wżarł się głębiej. — Muszę znaleźć sobie jakieś schronienie — po-

myślał. — Pierwsza powinność człowieka jest wobec siebie samego. Nawet Kościół uczy tego w pewien sposób. — Całe niebo zaciągało się czernią. Krzyże sterczały ku górze jak brzydkie, suche kaktusy. Ruszył w stronę skraju płaskowyżu. Raz, zanim ścieżka opuściła się w dół, obejrzał się. Kobieta w dalszym ciągu gryzła swą bryłę cukru; przypomniał sobie, że to była cała żywność, jaką mieli.

Droga była bardzo stroma — tak stroma, że musiał obrócić się i schodzić tyłem. Z obu stron drzewa wyrastały poziomo z szarej skały, a o jakieś trzysta metrów niżej ścieżka zaczynała wspinać się znowu. Pocił się i czuł dotkliwe pragnienie. Gdy deszcz spadł, odczuł w pierwszej chwili rodzaj ulgi. Zatrzymał się tam, gdzie był, skulony koło wielkiego głazu. Nie było żadnego schronienia bliżej niż na dnie wąwozu; zmuszanie się do wysiłku było bezcelowe. Trząsł się teraz niemal bez przerwy, a ból nie tętnił już wewnątrz głowy — stał się czymś zewnętrznym, nieuchwytnym — hałasem, myślą, zapachem: zmysły mieszały się wszystkie ze sobą. Przez chwilę ból był jak nużący głos, tłumaczący mu, że poszedł złą ścieżką. Przypomniał sobie mapę dwóch sąsiednich stanów, którą kiedyś widział. Stan, z którego uciekał usiany był wioskami — na gorącej, bagnistej ziemi ludzie mnożyli się ochoczo, jak moskity. Ale w drugim stanie, w północno-zachodnim jego kącie, nie było prawie nic więcej, jak biały papier. — Jesteś teraz na pustym papierze — mówił mu ból. Ależ tu jest ścieżka — sprzeczał się bezsilnie. Ścieżka może biec pięćdziesiąt mil, zanim dotrze gdziekolwiek. Wiesz przecież, że nie wytrzymasz tej przestrzeni. To wszystko dokoła, to tylko biały papier.

Innym razem ból był czyjąś twarzą... Nabrał przekonania, że Amerykanin przygląda mu się. Miał skórę całą w kropki, jak na fotografii w gazecie. Prawdopodobnie szedł za nimi cały czas, ponieważ chciał zabić matkę, tak samo jak dziecko. To był jego rodzaj sentymentalizmu. Trzeba było coś przedsięwziąć. Deszcz był niby zasłona, za którą niemal wszystko mogło się zdarzyć. — Nie powinienem był zostawić jej tak samej — pomyślał. — Boże przebacz mi. Nie mam poczucia odpowiedzialności. Czegoż można się spodziewać po księdzu pijaczynie? — Podniósł się z trudem i zaczął wspinać się z powrotem ku płaskowyżowi. Dręczyły go myśli. Tu nie chodziło tylko o kobietę. Był również odpowiedzialny za Amerykanina. Dwie twarze — jego własna i bandyty, wisiały obok siebie na ścianie posterunku policji, jak podobizny dwóch braci w rodzinnej galerii portretów. Nie kładzie się pokusy na ścieżkę brata swego.

Drżąc, ociekając potem i deszczem, wydostał się na brzeg płaskowyżu. Nie było tu nikogo — martwe dziecko nie było przecież kimś. Ot, niepotrzebny przedmiot porzucony u stóp jednego z krzyży. Matka poszła do domu. Zrobiła to, co chciała zrobić. Zdumienie wydobyło go na chwilę z gorączki, ale wkrótce rozwiało się i ono. Mała grudka cukru — wszystko co pozostało — leżała przy ustach dziecka. Może na wypadek, gdyby stał się cud, a może na posilenie dla

ducha? Ksiądz pochylił się z niejasnym uczuciem wstydu i wziął ją. Martwe dziecko nie mogło warknąć na niego, jak głodny pies. Lecz kimże on był, aby nie wierzyć w cuda? Zawahał się, schylony w strugach deszczu. Potem włożył cukier do ust. Jeśli Bóg zechce wrócić życie, czyż nie może dać i pożywienia?

Gdy tylko zaczął jeść, gorączka wróciła. Cukier uwiązł mu w gardle. Czuł dotkliwe pragnienie. Zginając się do ziemi próbował zlizać nieco wody z wklęsłości gruntu. Zabrał się nawet do ssania przemoczonych spodni. Dziecko leżało pod uderzeniami ulewy jak kupka bydlęcego nawozu. Ksiądz ruszył ponownie ku brzegowi hali i w dół stromym zboczem barranca. To co czuł teraz, to było osamotnienie. Nawet twarz znikła. Brnął sam poprzez pustą, białą kartę, zagłębiając się z każdą chwilą coraz bardziej w opuszczony kraj.

Gdzieś, w którejś tam stronie były oczywiście miasta. Gdyby pójść dość daleko, dosięgłoby się wybrzeża Pacyfiku, toru kolejowego do Guatemali. Tam są szosy i samochody. Już od dziesięciu lat nie widział pociągu. Wyobrażał sobie czarną linijkę, biegnącą wzdłuż wybrzeża na mapie. Ale równocześnie widział przed sobą pięćdziesiąt czy sto mil nieznanego kraju. Oto gdzie zabrnął; uciekł od ludzi dalej niż przypuszczał i zamierzał. Teraz natura zabije go.

Mimo to szedł dalej. Nie miało sensu wracać ku opustoszałej wiosce, ku farmie bananowej z jej zdychającym kundlem i złamaną podkową. Nie można już było zrobić nic innego, jak tylko stawiać do przodu jedną nogę, potem drugą, drapać się w dół, a potem wspinać do góry. Ze szczytu barranki — gdy deszcz minął — nie było widać nic, z wyjątkiem rozległej, zmierzwionej dziczy. Las i góry i szare płachty chmur, wlekące się nad nimi. Spojrzał tylko raz i nie patrzył już więcej. To było zbyt podobne do przyglądania się rozpaczy.

Musiało upłynąć wiele godzin do chwili, kiedy przestał się wspinać. Był wieczór i las dokoła. Małpy harcowały niewidocznie w drzewach, powodując niezdarne i zuchwałe trzaski, a jakieś stworzenia — prawdopodobnie węże — umykały w trawie z nieuchwytnością błysku zapałki. Nie bał się ich; były formą życia, a przywykł już do tego, że życie zawsze cofa się przed nim. Nie tylko ludzie — nawet zwierzęta i gady uciekały. Teraz zostanie już sam, jedynie z własnym oddechem. Zaczął recytować sam sobie: „O Boże, ukochałem piękno Twego domu", a mokry zapach gnijących liści, duszność nocy i gęsty mrok obudziły w nim przekonanie, że wędruje kopalnianą sztolnią w głąb ziemi, by pogrzebać samego siebie. Tak, teraz znajdzie swój grób.

Gdy jakiś uzbrojony w karabin człowiek podszedł do niego, nie uczynił nawet obronnego gestu. Człowiek zbliżył się ostrożnie. Trudno było podejrzewać obecność drugiej osoby pod ziemią. „Kim jesteś?" — spytał, trzymając broń w pogotowiu.

Po raz pierwszy od dziesięciu lat ksiądz wyjawił swe nazwisko

obcemu. Uczynił to, ponieważ był zmęczony i ponieważ dalsze trwanie przy życiu wydawało się bezcelowym.

„Ksiądz?" — spytał tamten ze zdumieniem. „Skąd ksiądz przyszedł?" Gorączka podniosła się znowu, odrobina rzeczywistości odpłynęła. — „Wszystko w porządku" — rzekł — „nie zrobię wam żadnego kłopotu. Idę dalej". Zebrał całą pozostałą energię i ruszył przed siebie. Zdziwiona twarz przeniknęła poprzez jego gorączkę i cofnęła się. „Nie będzie już więcej zakładników" — zapewnił sam siebie głośno. Kroki poszły za nim; był jak ktoś niebezpieczny, kogo lepiej wyprowadzić poza granice posiadłości, zanim się wróci do domu. Powtórzył głośno: „Wszystko w porządku. Nie zatrzymam się tutaj. Nie potrzebuję niczego".

„Ojcze..." rzekł głos pokornie i z niepokojem.

„Już odchodzę". Spróbował biec i nagle znalazł się poza lasem, na długim, trawiastym zboczu. W dole były światła i chaty, a tu na skraju lasu stał wielki, bielony budynek. Koszary? Może wewnątrz są żołnierze? Rzekł: „Jeśli zostałem zauważony, sam oddam się w ich ręce. Zapewniam cię, że nikt nie będzie miał przykrości z mego powodu".

„Ojcze..." Był oszołomiony bólem głowy. Zachwiał się i oparł się dłońmi o ścianę. Czuł się niezmiernie znużony. „Koszary?" — zapytał.

„Ojcze" — rzekł głos zdziwiony i zatroskany — „to jest nasz kościół". „Kościół"? Ksiądz z niedowierzaniem przesunął ręką po ścianie jak ślepiec próbujący rozpoznać jakiś dom, był jednak zbyt zmęczony, by czuć cokolwiek. Słyszał jak niewidzialny człowiek z karabinem bełkoce: „taki zaszczyt ojcze. Trzeba uderzyć w dzwon..." Usiadł nagle na przemoczonej deszczem trawie i opierając głowę o białą ścianę usnął, czując przystań poza plecami.

Sen jego pełen był radosnego gwaru dzwonów.

Tłumaczył **J. J. Szczepański**

JAK CZYTAĆ PISMO ŚWIĘTE?

Zagadnienie to, którym zajmuje się obszernie w październikowym zeszycie „La Vie Spirituelle" o. Chifflot O. P., jest bardzo ważne wobec współczesnego zwrotu szerokich rzesz chrześcijan ku tej lekturze, gorąco polecanej przez Kościół, a bynajmniej nie łatwej, owszem, nasuwającej wiele trudności mogących zniechęcić bądź wprowadzić w błąd. O. Chifflot czyni przegląd tych trudności, oraz kreśli kilka zasad, według których należy rozumieć Pismo św., i kilka metod jego lektury. Od razu jednak na wstępie zaznacza, że rozwiązaniem całości zagadnienia jest jedynie samo Pismo św. Umiejętność jego czytania nie polega na opanowaniu jakiejś techniki umysłowej, lecz na postawie pełnej szacunku i posłuchu wobec tajemnicy słowa bożego, „tajemnicy przerastającej wszystkie nasze pojęcia i metody". Toteż i owe zasady mają za zadanie jedynie „skierować wzrok ku tej tajemnicy, a cała wartość metod podawanych polega na poddaniu się działaniu Ducha św., który sam jeden winien być ich natchnieniem".

Chrześcijanin zabierający się do czytania Ksiąg Świętych doznaje zazwyczaj dwu krańcowo różnych wrażeń. Jedno, to poczucie „znalezienia wody żywej, tryskającej wprost na zaspokojenie pragnienia... Teksty Pisma św. przemawiają do nas tak, jakby wprost dla nas były pisane, są zrozumiałe bezpośrednio, bez komentarza. Wiara instynktownie i natychmiast rozpoznaje w nich **słowa Boga...** Znajdujemy w nich też bez trudu to, co nas właśnie dotyczy, owo „zwierciadło", według słów św. Jakuba".

Wrażenie drugie, to odkrycie w Księgach Świętych prawdziwej pustyni, na wzór owej biblijnej, dzielącej od ziemi obiecanej, „zjeżonej przeszkodami i niebezpieczeństwami, skazującej na długą wędrówkę, na uciążliwe dokopywanie się wody pobudzającej do szemrania, nawet łudzącej mirażami.

Pismo św. kryje istotnie wiele trudności, wobec których czytelnik nieraz zniechęca się lub zaczyna liczyć na swoje własne sposoby rozwiązania i interpretować według własnego widzi mi się. Oto krótkie zestawienie tych trudności.

1) Pierwszą nasuwa nieraz już samo rozumienie tekstu. „Paradoksy św. Pawła, wizje prorockie na pierwszy rzut oka wydają się zupełnie niejasne... Nawet w najprzystępniejszych tekstach ewangelicznych spo-

tykamy często zwroty, jak „królestwo niebieskie" czy „Syn Człowieczy", których nie potrafimy objąć od razu w całej precyzji i głębi, jakie w nich przeczuwamy". I radzi nieradzi, pragnąc obcować w wierze ze słowem bożym, musimy wpierw zaprzątać umysł przygotowawczym szperaniem po komentarzach i wyjaśnieniach.

2) Zaraz potem ten sam umysł ogarniają wątpliwości co do prawdziwości poznawanej treści. Powstają one z porównywania kilku rozbieżnych opisów tego samego faktu, z zestawienia wiadomości biblijnych z wynikami nauk przyrodniczych i historycznych. Jest to zupełnie zrozumiałe. I nie odrzucając bynajmniej tych pytań jako przeciwnych wierze, starajmy się raczej w tekstach świętych rozróżniać dokładniej i wierniej właściwy przedmiot wiary: to, czego nas uczy słowo boże.

3) Dopiero teraz, w obliczu samych słów bożych rozpoczynają się istotne przeszkody, „przeszkody płynące z dysproporcji między tajemnicami bożymi a rozmiarami naszego umysłu. Bóg, będąc doskonale prosty, objawia się nam na miarę naszej złożoności: w mnogości artykułów wiary, w „ekonomii" objawienia biblijnego. Toteż wiara nie może być ani spoczynkiem, ani tym bardziej drzemką umysłową. Widzimy jedynie „in aenigmate" i musimy się przedzierać poprzez te odbicia, by dosięgnąć istoty bożej". Stąd każdy chrześcijanin ma swoją cząstkę teologicznego badania, stąd i przy lekturze Pisma św. trudności teologiczne. „Pismo św. bowiem ukazuje nam Boga i Jego dzieła w długich dziejach utworzonych z czynów i słów ludzkich, w których transcendencja Boża to się objawia, to ukrywa".

4) W tej wędrówce poprzez święte teksty mamy czasem poczucie gubienia się na manowcach. Natrafiamy na fragmenty, które wydają się zupełnie nieprzydatne dla lektury duchowej: wyliczenia genealogiczne, szczegóły topografii, drobiazgowe opisy architektoniczne, mało budujące zdarzenia, maksymy czysto ludzkiej, „mieszczańskiej" roztropności. Kiedy zaś przyjmiemy, że teksty te zawierają jakąś ukrytą naukę — oto nowe zagadnienie: zagadnienie różnych znaczeń Pisma św.

5) „Poszukiwanie głębszego, ukrytego sensu tekstów świętych opiera się na założeniu dotyczącym charakteru tych tekstów: że mianowicie znaczą one więcej, niż to jest wyrażone w czysto zewnętrznej treści... Ten „sens duchowy" nie jest bynajmniej wytworem naszej wyobraźni. Słowo boże jest niewyczerpane i każdy ułamek jego wypowiedzi, przekraczając granice swego bezpośredniego znaczenia, nawiązuje do całości tajemnicy, z której wytryska. Przykład Ojców Kościoła, mistyków, a zwłaszcza liturgii, która dobiera święte teksty dla swych potrzeb zazwyczaj według tego właśnie ich „duchowego" sensu, potwierdza tę prawdę".

Przechodzimy z kolei do zasad rozumienia Pisma św. Wspierają się one przede wszystkim na takim pojmowaniu Biblii, jakie ma Kościół, lecz również i na tym, co w Księgach Świętych odsłoniły nam po dziś

dzień badania naukowe. Światło do ich zrozumienia czerpiemy z wiary nienaruszenie strzeżonej przez Kościół — lecz wyniki badań biblijnych i studiów teologicznych pomagają nam w uchwyceniu rozjaśnionych światłem wiary zagadnień.

Zasada pierwsza, to stwierdzenie, że Pismo św. jest równocześnie słowem Bożym i słowem ludzkim. Boże autorstwo Ksiąg Świętych stwierdzają i one same i wyraźnie sprecyzowana nauka Kościoła. „Teksty święte wyprzedziła Boża inicjatywa, Boży zamiar powiedzenia ludziom o Sobie tego, co uznał za stosowne". Ale jest to i słowo ludzkie — księgi pisane przez ludzi i dla ludzi, w określonym języku, epoce i środowisku. „Objawienie ukazywało się piszącym a poprzez nich czytelnikom, pod postacią określonych wizji, obrazów, zdarzeń, pojęć i słów"... To stwierdzenie Bożego autorstwa ksiąg pisanych ręką ludzką jest stwierdzeniem tajemnicy Pisma św., tajemnicy analogicznej do tajemnicy Wcielenia". Ono pomaga nam rozwikłać wiele trudności. Przestajemy się dziwić wszystkiemu, co w Księgach Świętych wydaje się nam zbyt „ludzkie". „Bóg podaje nam swe słowo pod postacią nie mniej pokorną niż swego Syna", w którym współcześni Mu musieli szukać bóstwa pod zasłoną człowieka i człowieczych spraw.

Więzią łączącą pierwiastek boski i ludzki w Piśmie św. jest natchnienie (inspiratio). Precyzując to pojęcie trzeba się strzec dwu ujęć krańcowych, równie błędnych: racjonalistycznego traktowania Ksiąg Świętych jako dzieł czysto ludzkich, produktów określonej epoki, prądów i osobowości twórczej pisarza, a jedynie ustrzeżonych przez Boga od błędu i mocą jego autorytetu podanych do wierzenia, — zarówno jak swoistego „docetyzmu' biblijnego, który, uznając Boga za autora i Księgi Święte za Jego słowo, lekceważy lub wręcz pomija znaczenie całego wkładu ludzkiego.

Autorem Pisma św. jest Bóg, lecz także ludzie, którzy je pisali. I nie jest to żaden kompromis, żaden podział ról. „Wszystko jest z Boga i wszystko z człowieka". „Duch św. jest natchnieniem całego procesu umysłowego i twórczego pisarza — a zarazem proces ten nie przestaje tryskać zeń naturalnie i spontanicznie. Spod natchnienia Bożego nie uchyla się nic — żadna myśl, obraz, słowo świętego tekstu — i wszystko równocześnie nosi na sobie ślad twórczości człowieka, jego umysłowości, zdolności, wpływów jego epoki".

Ten „mechanizm" natchnienia w swej wewnętrznej jedności znany jest tylko Bogu. My, wiedząc o nim, mamy z pokorą tropić jego ślady w każdym słowie przezeń ożywianym.

Na pewne trudności napotykamy jeszcze w związku z zagadnieniem różnorodności gatunków literackich i z kwestią nieomylności Pisma św. Co do pierwszej, należy dobrze zdać sobie sprawę z rozmaitości i charakteru rodzajów literackich, jakie stanowią pod względem formalnym poszczególne Księgi Święte, by umieć je czytać z właściwym rozumieniem stylu, obrazowania, stopnia prawdopodobieństwa, samego sposobu ujmowania tematu, różnego w różnych gatunkach. Trzeba stosować do każ-

dego z nich właściwe mu kryteria, umiejąc zarazem dostrzec tajemniczą jedność ich wszystkich w nadanej im przez Boga wielkiej roli wypowiadania Jego Objawienia.

To właściwe traktowanie rodzajów literackich Pisma św. pomoże też nam właściwie zrozumieć jego nieomylność. Nieomylność ta wynika bezpośrednio z boskiego autorstwa. A jednak wiele rzeczy w tekstach świętych nie podobna określić inaczej niż jako błąd: fałszywe twierdzenia, rozbieżności w opisywaniu tego samego faktu. Otóż trzeba pamiętać, że błąd lub prawda istnieją tylko tam, gdzie jest twierdzenie. Analogicznie do różnorodności rodzajów literackich istnieje różnorodność rodzajów twierdzeń — a stąd i różnorodność możliwości prawdy i błędu w języku ludzkim. Istnieje prawda matematyczna i historyczna, ale też prawda legendy, poezji, dramatu. I trzeba bacznej uwagi, by rozpoznać właściwie w jakich formach, pod jaką postacią wypowiada się nieomylna prawda Boża w bogactwie i różnorodności biblijnego języka.

Następna zasada, to stwierdzenie, że Biblia jest **historią świętą**. Słowo Boże nie objawia nam Boga w Jego transcendencji, lecz opowiada, jak Bóg **w czasie** wkraczał w bieg ludzkich dziejów. Pismo św. nie jest zbiorem abstrakcyjnych idei, alegorii czy mitów, lecz historią, relacją o konkretnych, osadzonych w czasie i przestrzeni wydarzeniach różnej wagi. Ale zarazem jest historią **świętą**, historią, „w której każde zdarzenie naznaczone jest bożą interwencją tak silnie, że nie wykraczając poza swe ramy i czas, nabiera znaczenia nieprzemijającego; służy objawieniu Boga, posuwa naprzód dzieło zbawienia. Więcej jeszcze: wydarzenie centralne, wokół którego grupuje się cała historia święta — Wcielenie — czyni z tych zdarzeń rozsianych na przestrzeni dziejów **jedną** historię, jedną „ekonomię" zbawienia". Każde z nich już w chwili, kiedy się dopełniało, z woli bożej nawiązywało do tego centralnego faktu, w którym mało znaleźć swój prawdziwy i pełny sens.

„Chcąc więc właściwie rozumieć Pismo św., nie możemy tracić z oczu ani czasu, ani Bożego panowania nad czasem".

Teraz z kolei przejdźmy do zagadnienia sensu Pisma św. Czy posiada ono jeden sens tylko, czy więcej, i czy ten sens głębszy, ukryty, który wydobywa np. liturgia jest zamierzony przez Boga, nadawany świadomie przez pisarza?

„Jeśli weźmiemy pod uwagę to tylko, co natchniony pisarz chciał powiedzieć i powiedział, czyli sam tekst — Pismo św. ma tylko jeden sens, sens literalny". Nie należy go zresztą utożsamiać z powierzchownymi wynikami semantycznej analizy zdań wyrwanych z kontekstu; owszem, może być trudny do natychmiastowego uchwycenia, może kryć przeróżne bogactwa i odcienie: może ironizować, alegoryzować (przypowieści ewangeliczne), czynić aluzje — przypomnijmy, co się powiedziało wyżej o wymowie różnorakich rodzajów literackich.

„Sens literalny dotyczy pewnej zawartej w tekście rzeczywistości, lecz rzeczywistość ta jest nieraz znakiem, zapowiedzią lub nawiązaniem do

innej rzeczywistości. Pochwycić ten związek między obu rzeczywistościami, to odnaleźć w tekście biblijnym ów drugi, ukryty sens... Warunkiem do tego, by nie był on naszym własnym pomysłem, jest, żeby związek między obu rzeczywistościami istniał naprawdę. Związek ten w Piśmie św. zachodzi istotnie i w tym leży tajemnica Ksiąg Bożych i ich nieskończona wyższość ponad księgi ludzkie... Poprzez wszystkie teksty święte przebiega jeden sens duchowy, umieszczający każde zdanie i każdą myśl w jej kontekście integralnym, kontekście „ekonomii" Objawienia, którego cząstką jest każde słowo natchnione".

Ten ogólny sens duchowy precyzuje się w ściślejszych związkach między poszczególnymi elementami ekonomii Objawienia. „Péguy napisał, że w chrześcijaństwie każda rzecz dokonuje się trzykrotnie: w Starym Testamencie, w Chrystusie i w Jego świętych. Powiedzmy to bardziej ściśle: w Starym Testamencie w stosunku do Nowego, w Chrystusie w stosunku do wiernych i w Ciele Mistycznym w jego obecnej postaci w stosunku do przyszłej — mamy zapowiedź, obraz, „figurę" pewnych rzeczy". Na rozpoznaniu tego polega znalezienie „typicznego" sensu danego fragmentu. Może on być potrójny: dogmatyczny — wyrażający w Starym Testamencie to, co odnosi się do Chrystusa i Jego dzieła, „tropologiczny" lub „moralny" — zapowiadający w wydarzeniach lub pouczeniach biblijnych życie chrześcijańskie (przede wszystkim życie **sakramentalne** odtwarzające życie Chrystusa); wreszcie sens „analogiczny" — dotyczący mającego nadejść w końcu wieków Królestwa Bożego. „W ten sposób np. przejście Żydów przez Czerwone Morze jest zapowiedzią i przygotowaniem równocześnie Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, chrztu chrześcijańskiego — odnawiającego tę Chrystusową Paschę — i mającego się dokonać po drugim przyjściu Pana —przejściu z ziemskiego królestwa w Boże".

Sens typiczny wielu wydarzeń jest potwierdzony nauką Chrystusa, Kościoła, zastosowaniem liturgicznym. Nie zawsze jednak grunt jest taki pewny. Są oczywiście teksty pozbawione tego sensu i nie trzeba go szukać gwałtem w każdym najdrobniejszym fakcie — jedyną rolą „duchową" różnych drobiazgowych wypadków jest przypominać nam realizm dzieła zbawienia; są też takie, gdzie ryzykujemy dowolną interpretację i możliwość wkradnięcia się ludzkich pomysłów. W tym ostatnim wypadku mamy już do czynienia z akomodacją — główną rolę gra tu osobisty wkład komentatora i jego praca umysłowa. Akomodację wolno stosować pod warunkiem, że się to czyni z umiarem i pamięta, że jej wyniki nic nie mają wspólnego z prawdziwym sensem Pisma św.

Wreszcie zasada ostatnia: Pismo św. jest księgą Kościoła — jest wszak historią ludu Bożego. Jest też naszą własną historią i mówi do nas w tej mierze, w jakiej do tego ludu należymy. Dla tego ludu otrzymywali słowo Boże wszyscy świadkowie Starego i Nowego Testamentu i nikt, kto jest poza nim — poza Kościołem — nie może zrozumieć objawienia Ksiąg Świętych.

„Stąd niewłaściwe jest stawianie Pisma św. obok Tradycji jako dwóch

odrębnych źródeł Objawienia. Trzeba raczej powiedzieć, że Tradycja ogarnia sobą Pismo św. (autor używa tu terminu „comprendre", jak zaznacza, w jego wszystkich znaczeniach). Gdyż słowo Boże, zanim wypowiedziało się w tekstach pisanych, powołało do życia lud (którego duchową kontynuacją i uwieńczeniem jest dziś Kościół), któremu się powierzyło i stało jego żywą Tradycją. I dopiero w jej łonie wyraziło się w sposób specjalny i uprzywilejowany w Księgach Świętych. Pomiędzy słowem Bożym a życiem, jakie daje ono Kościołowi, nie stoi żadna litera. I Kościół też jedynie czyni Pismo św. żywym."

Stąd też Kościół jest stróżem jego czystości i jego autorytatywnym wykładowcą. Chrześcijanin zaś przy lekturze Pisma św. winien pamiętać, że to nie jest jego czynność indywidualna, że wykonuje ją razem z Kościołem, który mu pomaga, a także, że dopiero całość jego życia chrześcijańskiego: życie sakramentalne i słuchanie nauki Kościoła pozwala mu właściwie pojmować poznawane teksty.

Na zakończenie paru zdaniami charakteryzuje o. Chifflot kilka sposobów czytania Pisma św., dodając na początku, że się one nawzajem uzupełniają i w praktyce dobieramy je podług usposobienia i potrzeby, a także łączymy ze sobą.

1) Czytanie „zapoznawcze" — najzwyczajniejsze czytanie tekstów świętych jak normalnej książki, dla nawiązania z nimi pierwszego kontaktu. Pozbawione chęci zrozumienia wszystkiego od razu, stanowi wstęp do innych sposobów.

2) Czytanie „krytyczne" — w którym umysł kierowany wiarą pragnie wyczerpać cały sens literalny i wykorzystuje dostępne środki naukowe.

3) Czytanie liturgiczne — zapoznawanie się ze świętymi tekstami w ich zastosowaniu liturgicznym w biegu roku kościelnego. Pozwala ono przeżywać historię św. jako własne dzieje — wszak w ten sposób właśnie ujmuje i przedstawia to rok liturgiczny; odsłania teologiczny sens Objawienia; uczy znajdywać duchowy sens świętych tekstów.

4) Czytanie teologiczne — praca wiary szukającej w słowie Bożym coraz pełniejszej wiedzy o Bogu, o poszczególnych jego tajemnicach.

5) Czytanie duchowne — skupione, samotne obcowanie na klęczkach z Bogiem przemawiającym z kart Swojej Księgi wprost do nas i wyłącznie do nas.

6) Czytanie „poetyckie" — gdy nadobfitość Bożych darów uderza nasze oczy jako piękno. Wówczas artyzm Pisma św. staje się nam źródłem różnorodnym natchnień artystycznych. Biblia ukazuje się nam wtedy, według słów Claudela, „nie tylko jako księga, którą się czci, lecz jako księga, którą się podziwia".

opr. **J. Golm.**

MY — LUDZIE Z ULICY

Poniższy tekst jest bezimienną wypowiedzią grupy świeckich katolików francuskich, będących w kontakcie z zespołem redakcyjnym „Etudes Carmélitaines". Przytaczamy ten głos jako cenny i charakterystyczny dla współczesnej postawy „integralnych" katolików świeckich.

Są ludzie, których Bóg wybiera z tłumu i stawia na miejscu osobnym. Są inni, których pozostawia w masie, których „nie bierze ze świata". Ci ludzie spełniają pracę zwyczajną, posiadają zwyczajne ognisko domowe, lub żyją w zwyczajnym bezżeństwie. Ludzie, których choroba jest zwyczajna i których żałoba jest zwyczajna. Ludzie mający zwyczajne domy i zwyczajne ubrania. Ludzie zwyczajnego życia. Ludzie, jakich się spotyka na pierwszej lepszej ulicy.

Miłują oni drzwi swego domu otwierającego się na ulicę, jak ich bracia przed okiem świata ukryci miłują wrota, które się za nimi na zawsze zawarły.

My — ludzie z ulicy wierzymy ze wszystkich sił, że ta ulica, ten świat, wśród którego Bóg nas postawił, jest miejscem naszego uświęcenia. Wierzymy, że wszystkie niezbędne ku temu środki są w naszym ręku, bo przecież gdyby któregokolwiek z nich zabrakło, Bóg natychmiast by go nam udzielił.

MILCZENIE

Milczenia nam nie brak; jest ono i naszym udziałem. A jeśli nam kiedy umknęło milczenie, to dlatego tylko, żeśmy go nie umieli zatrzymać.

Wszystko, co otacza człowieka, nieporównanie mniejszy czyni hałas, aniżeli sam człowiek. Echo, które rzeczom zewnętrznym w duszy ludzkiej odbrzmiewa, to jest prawdziwa wrzawa. Nie zawsze mowa przerywa milczenie. Bo milczenie jest miejscem na słowo Boga i jeśli mówiąc poprzestajemy na tym, aby to słowo jedynie powtarzać, wówczas nic nie przeszkadza nam trwać w rzeczywistym milczeniu.

Jawią się światu klasztory jako miejsce, gdzie się Boga pieśnią chwały wysławia i gdzie się milczy, aby móc śpiewać.

My, na ulicy w tłumie ściśnięci, drążymy w swej duszy głęboką pustkę milczenia, gdzie by słowo Pańskie mogło spocząć i rozebrzmieć.

Zamieszani w pewne zbiorowiska ludzkie, na których nienawiść, żądza, alkohol odciska piętno grzechu, doznajemy milczenia pustyni i serce nasze z największą łatwością się skupia, aby usłyszeć w sobie dźwięk Bożego Imienia — „Vox clamans in deserto".

SAMOTNOŚĆ

Wydaje się nam — ludziom z ulicy, że samotność nie polega na odejściu od świata, lecz na trwaniu w obecności Bożej. Spotykamy Boga wszędzie i to stanowi naszą samotność.

Być doskonale samotnym to znaczy uczestniczyć w samotności Boga. Bóg jest tak wielki, że zajmuje całe miejsce i pozostawia w nas tylko to, co może się w Nim odnaleźć.

Cały świat jest dla nas jakby nieustannym stykaniem się twarzą w twarz z Tym, przed którym nie możemy umknąć. Jest spotykaniem Jego przyczynowości żyjącej na rozedrganych od ruchu skrzyżowaniach ulic. Jest spotykaniem Jego śladów na ziemi. Jest spotykaniem Jego Opatrzności w prawdach naukowych. Jest spotykaniem Chrystusa w tych wszystkich „maluczkich", którzy są Jego własnością, w tych, którzy cierpią na ciele i w tych, którzy tęsknią, w tych, którzy się niepokoją, doznają jakichkolwiek braków.

Jest spotykaniem Chrystusa wzgardzonego, w grzechu o tysiącznych obliczach. Jakżebyśmy mieli serce drwić sobie, albo nienawidzieć tych mnogich grzeszników, o których ocieramy się co dzień?

Samotność Boga w miłowaniu braci: Chrystus Chrystusowi służy. Chrystus w tym, który służy; Chrystus w tym, który przyjmuje posługę.

Jakżeby apostolstwo mogło wprowadzać nam rozproszenie lub wrzawę do duszy?

POSŁUSZEŃSTWO

My — ludzie z ulicy dobrze to wiemy, że pokąd żyć w nas będzie nasza własna wola, nie zdołamy prawdziwie miłować Chrystusa. I wiemy, że posłuszeństwo jedynie może nas ugruntować w tej śmierci. Zazdrościlibyśmy naszym braciom zakonnikom, gdyby i nam nie było dane w każdej minucie po trochu umierać. Wszystkie drobiazgi codziennego życia, to nasi wierni przełożeni. Nie opuszczają nas ani na chwilę i możemy raz po raz powtarzać swoje „tak", którego domagają się od nas. Kto im się bez oporu odda w ręce, ten poczuje się cudownie wyzwolony z samego siebie. Ten się unosi na falach Opatrzności, niby korek na powierzchni wody.

I nie udawajmy wielkich, Bóg nie rzuca niczego na los przypadku; tętno naszego życia tym jest potężne, iż każde jego uderzenie jest z woli Bożej. Zaledwie człowiek otworzy oczy, natychmiast dostaje się w krąg tego pulsowania, czy będzie to dzwonek telefonu, czy klucz, który się nie chce w zamku przekręcić, czy autobus, który się spóźnia, albo jest przepełniony, lub też nam sprzed nosa ucieknie. Będzie to może nasz sąsiad, który zajął całą ławkę, albo szyba, która brzęczy, aż głowa pęka.

Będzie to dnia koło zębate; jakiś krok jeden, pociągający za sobą krok drugi, jakaś praca, której byśmy sobie sami nie chcieli wybrać; pogoda i jej zmiany, przez to znakomite, że tak najzupełniej niezależne od woli człowieka. Raz nam jest zimno, raz znów gorąco. To migrena dokucza nam, to ból zębów. Będą to ludzie, z którymi się spotykamy, tematy rozmów, jakie im się podoba obierać. Będzie to może jegomość źle wychowany, który nas na chodniku potrąca, lub osoby, które mają ochotę czas tracić i przyłapały nas w tym celu.

My — ludzie z ulicy pełnić będziemy również posłuszeństwo naginając się do nawyków swojej epoki, o ile nie są grzeszne. A więc nie wyróżniamy się wśród ogółu ani ubraniem, ani odrębnymi zwyczajami, ani sposobem wyrażania myśli. A jeśli żyjemy pod jednym dachem z innymi, staramy się zapominać o własnych upodobaniach i pozostawiać każdy przedmiot na wyznaczonym mu przez innych miejscu. I tak życie nasze staje się podobne do jakiegoś wielkiego filmu nakręconego w zwolnionym tempie. Nie przyprawia o zawrót głowy, o utratę tchu. Nie, ono powolutku, powolutku, włókno po włóknie przegryza wątek życia starego człowieka, tak, że naprawić się go już nie da, wymaga całkowitej odnowy.

Gdybyśmy nawykli w ten sposób wydawać wolę własną na łup tego mnóstwa drobiazgów, natenczas już nam nie trudno, skoro się nadarzy sposobność, nagiąć się do woli szefa czy męża lub rodziców. I spodziewamy się, że nawet śmierć będzie nam łatwa i niczym wielkim już się nie wyda, lecz tylko dalszym ciągiem drobnych cierpień codziennych, przyjmowanych z niezmienną uległością.

MIŁOŚĆ

My — ludzie z ulicy mamy tę pewność niezachwianą, że jesteśmy zdolni tak Boga ukochać, jak On chce być przez nas kochanym. Nie sądzimy, by miłość była czymś, co błyszczy, raczej czymś, co spala, i wiemy, że więcej miłować możemy Boga spełniając z Nim razem i tak jak On wszystkie nasze maleńkie czynności, niż gdybyśmy dokazywali wielkich rzeczy dla Niego. Zresztą nader słabe mamy pojęcie o wymiarach czynów ludzkich. Z dwóch tylko rzeczy zdajemy sobie sprawę: 1° — wszystko, co my czynimy, zawsze jest małe; 2° — wszystko, co Bóg czyni, jest wielkie.

Dlatego spokój wyprzedza nasze działanie.

Wiemy bowiem, że cała nasza praca na tym polega, aby nie miotać się tam, gdzie łaska działa, aby nie wybierać sobie zajęć i pamiętać, że to Bóg sam będzie przez nas działał.

Nic nie jest trudne dla Boga, a ten, kto lęka się trudności, stwierdza w ten sposób, że uważa się za zdolnego do działania.

Miłość jest tym zajęciem, które nam wystarcza. Dlatego nie tracimy czasu na wyodrębnianie w naszych aktach modlitwy i działania. Modlitwa nasza jest czynem; czyn nasz jest modlitwą.

Myślimy, że działanie prawdziwie przeniknięte miłością ma w sobie pełnię światła.

Myślimy, że dusza przed nim staje jak noc czujna w oczekiwaniu brzasku, który ma przyjść. I kiedy światło przyszło i dusza zrozumiała jasno wolę Bożą, wtedy cicho i spokojnie nią żyje, patrząc, jak jej Bóg żyje w niej i działa.

Myślimy, że działanie jest również modlitwą błagalną. Nie czujemy się przez nie przygwożdżeni do odcinka pracy, apostolstwa czy życia.

Przeciwnie, jesteśmy tego zdania, że praca spełniona doskonale i tam, gdzie mamy obowiązek ją spełnić, wszczepia nas w cały Kościół, rozlewa nas po całym jego organiźmie, pozwala Mu nami rozporządzać. Kroki nasze przemierzają ulicę, lecz nasze serce bije w całym świecie. I dlatego właśnie te drobne fakty, w których nie umiemy wyróżniać czynu i modlitwy, łączą w sobie doskonale miłość Boga z miłością braci. Poddając się Jego woli, poddajemy się jednocześnie Kościołowi, któremu ta sama wola udziela nieustannie mocy zbawczej i macierzyństwa łaski. Każdy akt uległości czyni nas sposobnymi do przyjęcia Boga w całej pełni i do dawania Boga w pełni z wielką swobodą ducha.

I takie życie staje się jednym świętem.

Każdy najmniejszy uczynek jest zdarzeniem niezmiernej wagi; on nam raj otwiera; on pozwala nam raj otwierać innym.

Mniejsza o to, co mamy czynić, czy miotłę trzymamy w ręku, czy wieczne pióro, czy musimy mówić, czy milczeć, łatać ubranie, czy wygłaszać konferencje, pielęgnować chorego, czy stukać na maszynie. To wszystko jest tylko zewnętrzną łupiną blasku pełnej rzeczywistości: spotkania z Bogiem duszy, która z każdą chwilą się odnawia, z każdą chwilą staje się bogatsza w łaskę i coraz piękniejsza dla swego Pana.

Ktoś dzwoni? — prędko, biegnijmy otworzyć, to Bóg przychodzi nas kochać.

Ktoś nas pyta o radę? — otośmy na usługi... to Bóg przychodzi nas kochać.

Pora zasiąść do stołu? — chodźmy: to Bóg przychodzi nas kochać. Pozwólmy Mu.

(tłum. z „Etudes Carmélitaines")

ŚWIECKIE MISJONARKI

W naszych czasach pogłębia się w Kościele zrozumienie roli i znaczenia apostolstwa świeckich dla rechrystianizacji świata. Słowa Pawłowe: „Albowiem jako w jednym ciele wiele członków mamy, a wszystkie członki nie jedną sprawę mają; tak wiele nas jednym ciałem jesteśmy w Chrystusie, a każdy z osobna jeden drugiego członkami", znalazły głębokie uzasadnienie i rozwinięcie w Encyklice Piusa XII o Ciele Mistycznym Chrystusa. Przypomniano sobie, że nie tylko duchowieństwo i zakony są odpowiedzialne za Kościół, ale wszyscy wierni.

Łaska, którą otrzymujemy za pośrednictwem hierarchii jest życiem — życiem Chrystusa pośród nas. Być chrześcijaninem to nie tylko otrzymywać od Kościoła to wszystko, co jest potrzebne do zbawienia, ale również być świadkiem Boga — drugim Chrystusem, żyjącym Jego życiem i kontynuującym Jego misję uświęcenia świata.

„Królewskie kapłaństwo", o którym pisał św. Piotr, to kapłaństwo wszystkich wiernych uświęcające wszystkie dziedziny życia ludzkiego i obracające je na chwałę Bożą.

Poza czynnościami hierarchicznymi i sakramentalnymi powierzonymi wyłącznie kapłanom, istnieją czynności chrześcijan obowiązujące wszystkich wyznawców Chrystusa. Rola chrześcijan nie jest rolą bierną. Łaska chrztu św. wymaga, by każdy, który ją otrzymał, był żywym członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa, biorącym udział w Jego wewnętrznym życiu i rozwoju. Sakrament Bierzmowania utwierdza go w tej odpowiedzialności. Wypływa z niej szereg konsekwencji natury praktycznej. Coraz więcej wiernych rozumie, że np. praca misyjna nie może być dla nich rzeczą obojętną, że nie wystarczają nawet modlitwy i ofiary w tym celu składane. Trzeba osobiście przyłożyć rękę do pługa. Trzeba pomocy świeckich w dziele misyjnym prowadzonym od wieków przez Kościół poprzez swych kapłanów i zakony.

Chrześcijanin zbawia siebie zbawiając swych braci. Celem pracy misyjnej nie tylko ratowanie indywidualnych dusz, ale jednocześnie budowanie Ciała Mistycznego Chrystusa. Nie ma jeszcze Kościoła tam, gdzie kilku misjonarzy przebiega apostołując ziemię pogańską. Dopiero wówczas, gdy wśród tubylców obudzą się powołania, gdy powstaje rodzima hierarchia podporządkowana Ojcu św. i szereg instytucji niezbędnych dla pełnego rozkwitu życia katolickiego, można mówić o istotnym połączeniu tych ziem z powszechnym, uniwersalnym Kościołem Chrystusowym.

Rozumiał to wielki apostoł naszych czasów O. Wincenty Lebbe. Krajem który ukochał i którego ewangelizacji się poświęcił, były Chiny. Postawił sobie trzy zadania apostolskie:

1. Oddzielić dzieło misyjne od europejskiego imperializmu, od wszelkiej polityki.
2. Stworzyć Episkopat tubylczy.
3. Powołać do życia elitę katolicką w różnych środowiskach.

Przez 40 lat pobytu w Chinach, aż do swej bohaterskiej śmierci w 1940 r. — z wyczerpania — poświęcał się tym zadaniom z niestrudzoną wprost wytrwałością i męstwem pokonując trudności i przeszkody wszelakiego rodzaju.

Miłość jego znamionował heroizm i dalekowzroczność. Dążył nie tylko do nawracania dusz, ale do przemiany obyczajów i cywilizacji w duchu Chrystusowym. Założył pierwszy dziennik katolicki w Chinach, organizował kursy i konferencje, otaczał opieką studentów Chińczyków studiujących w Europie. Miał szczęście asystowania przy konsekracji przez Papieża Piusa XI w 1926 roku pierwszych biskupów chińskich i od razu rozwinął akcję wśród duchowieństwa w Europie, by śpieszyło im z pomocą. Z myśli, serca i ducha O. Lebbe powstały i dzieło jego dalej prowadzić będą cztery ugrupowania religijne:

1. S. A. M. — Societas Auxiliarum Missionum, towarzystwo świeckich księży pragnących się poświęcić misjom, z siedzibą w Lowanium w Belgii.

2. Mali Bracia św. Jana Chrzciciela.

3. Siostrzyczki św. Teresy.

Są to dwa zgromadzenia wyłącznie chińskie, dla mężczyzn i kobiet, o charakterze czynno-kontemplacyjnym, dostosowane do umysłowości chińskiej. I wreszcie: 4. „Les Auxiliaires Laiques des Missions" — Świeckie Pomocnice Misyjne— o których tu będzie mowa.

T. zw. A. L. M. jest świeckim instytutem misyjnym zatwierdzonym w styczniu 1947 r. przez kardynała Van Roey w Belgii z aprobatą Stolicy Apostolskiej. Geneza jego, jak zwykle, leży w ofiarnym porywie paru serc ludzkich, które wyszły poza krąg osobistych myśli i uczuć w trosce o dobro Kościoła i milionów dusz pozbawionych światła wiary.

W 1937 roku w Belgii powstaje pierwszy maleńki ośrodek formacji do pracy misyjnej. Odwiedza go biskup chiński ks. Iu Pin z Nankinu i gorąco zachęca do wytrwania, mówiąc, że wielką potrzebą Kościoła są zastępy świeckich misjonarek i że usilnie prosi, by pierwsza ekipa „pomocnic" przybyła do niego. Wkrótce po jego odwiedzinach młoda Chinka Ketty Lo, studiująca w Belgii zamieszkuje u Almistek ucząc ich swego języka i wtajemniczając w chińskie obyczaje i sposób myślenia.

W 1938 przewodnicząca Almu jedzie do Rzymu przedstawić swój program pracy i otrzymuje jego aprobatę. Program streszcza się w następujących wytycznych: „Być świeckim zespołem przenikającym wszystkie środowiska — żywym świadectwem Chrystusa. Oddać się całkowicie na służbę Kościołowi na ziemiach misyjnych. Dać kandydatkom na świeckie misjonarki solidną formację duchową, umysłową i zawodową. Skupiać powołania tubylcze, dziewczęta zdecydowane poświęcić się apostolskiemu życiu i dawać im odpowiednią formację w zorganizowanych ramach. To zapewni trwałość powstających placówek i ułatwi przenikanie do wszystkich środowisk kraju misyjnego".

Wybuch wojny na razie przeszkodził rozwinięciu się dzieła, ale dopomógł w kształtowaniu powołań, które zaczęły napływać.

20 marca 1941 r. Almistki poświęciły się uroczyście Matce Najświętszej. Wobec niemożebności wyruszenia na misje, zgromadzenie tymczasem rozwijało działalność propagandową na rzecz misji w myśl encyklik Maximum illud i Rerum Ecclesiae. W 1946 r. wyruszyła pierwsza ekipa Almistek do Belgijskiego Konga, a w nowej ich siedzibie w Brukseli został otwarty internat dla studentek z zagranicy, w szczególności z krajów misyjnych. Wreszcie w marcu 1947 r. wyjechała do Chin ekipa Almistek przeznaczona dla Nankinu. W parę miesięcy po niej wyruszyła druga, by objąć w Pekinie zarząd szpitala poświęconego pamięci O. Lebbe, przy którym powstał dom formacji dla młodych Chinek mających powołanie do pracy apostolskiej.

Gdy ostatnio przewodnicząca i vice-przewodnicząca Almu bawiły w Rzymie, Ojciec św. nie tylko pobłogosławił rozpoczęte dzieło, ale wyraził im swoje uznanie podkreślając, że powinno pozostać zespołem świeckim całkowicie oddanym Kościołowi i przyjmować do swych domów formacji powołania misyjno-apostolskie ze wszystkich krajów.

Już dziś w ośrodku brukselskim przygotowuje się do swych przyszłych zadań kilkadziesiąt kandydatek na misjonarki z pośród Belgijek, Włoszek, Angielek, Holenderek i Francuzek. — Łączą ich wspólny ideał i miłość braterska. Chcą zwiastować Chrystusa w dalekich krajach i całkowitym poświęceniem swego życia Bogu i Kościołowi przyczynić się do szerzenia Królestwa Chrystusowego na ziemi. Pracując w łączności z biskupem i w całkowitym podporządkowaniu się jego dyrektywom biorą udział w hierarchicznym apostolstwie. Na wzór swego wielkiego patrona św. Pawła pragną stać się Chinkami pośród Chinek, Murzynkami pośród Murzynek. — Taką zdolność przemiany osiąga się jedynie na drodze miłości i wyrzeczenia.

Kandydatki na „Świeckie pomocnice misyjne" spędzają w domu formacji około 6 miesięcy, po których mogą być dopuszczone do złożenia przyrzeczenia życia według rad ewangelicznych w ramach ustawy. Po złożeniu przyrzeczenia kandydatka staje się aspirantką, a odnawia je rok-rocznie w ciągu okresu formacji, który trwa co najmniej dwa lata. Po ukończeniu aspiratu wolno jej złożyć przysięgę na pięć lat, która powinna być jeszcze raz odnowiona przed wieczystą, o ile kierownik duchowny i Rada Naczelna (Przewodnicząca i przynajmniej dwie radne) uznają, że jest jej godna.

Almistki nie składają ślubów zakonnych. — Instytut świecki nie jest zgromadzeniem — nie mniej jednak jego członkinie są całkiem poświęcone Bogu i Kościołowi na całe życie

W myśl swej ustawy Almistki nie wyruszają pojedyńczo na misje ale ekipami, złożonymi przynajmniej z trzech osób. Przed wysłaniem ekipy Rada Naczelna zawiera z biskupem rodzaj umowy, gdzie wszystko, co dotyczy pracy i życia danej grupy jest wyszczególnione. Zadaniem

jej jest nie tworzenie dzieł własnych, ale służenie biskupowi w realizacji jego zadań apostolskich.

We wszystkim, co dotyczy ustawy, Almistki są podporządkowane przewodniczącej ekipy, wyznaczonej przez Radę Naczelną. W zasadzie ekipa jest oddana na służbę danemu biskupowi na stałe, ale poszczególna Almistka może zostać przez Radę przeniesiona po uzyskaniu na to zgody biskupa. Umowa zawarta z biskupem gwarantuje zazwyczaj Almistkom urlopy we własnym kraju, oraz posiadanie domu, prawdziwego rodzinnego ogniska, do którego wracają z radością po pracy dla wspólnego wytchnienia i zaczerpnięcia sił na dzień następny. Ekipa to nie tylko czynnik organizacyjny, ale wyraz życia Almistki. Zespół to wiecznie żywy ośrodek formacyjny — rodzina duchowa.

W pracy misyjno-apostolskiej zespół oddaje nieocenione usługi, wzmacnia wysiłek jednej pomocą drugiej, zapewnia ciągłość pracy. Poszczególne indywidualności, zdolności, umiejętności łączą się ze sobą dla wspólnego dobra, dla wspólnego budowania.

Ustawa Almistek mówi: Życie wspólne to nie tylko asceza, potrzeba dzieła, które tylko zespołowo możemy realizować, ale źródło wzbogacenia duchowego i skuteczny środek zjednoczenia z Bogiem. Wymagamy od naszych członków jak największego wysiłku w budowaniu istotnej i nadprzyrodzonej jedności. W jedności znajdą one prawdziwe oparcie i spotęgowanie woli ku dobremu".

Każda praca apostolska kryje w sobie dużo trudu, staje się źródłem cierpień i wyrzeczeń. W chwilach słabości i rozczarowań jakże cenną jest świadomość, że mamy obok siebie dusze pokrewne, dążące ku wspólnym celom. Jedność może zaistnieć jedynie na podłożu prawdziwej, na umiłowaniu Boga opartej przyjaźni. Taka przyjaźń przetrwa wszelkie trudności i załamania i spełni życzenie Chrystusa wyrażone do Apostołów: „Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jedni ku drugim" (Jan XIII, 35).

Halina Dernałowicz

W JAPONII BEZ ZMIAN

Ewangelicki pastor Hessel, który niedawno powrócił z Japonii kreśli ciekawe uwagi w czasopiśmie „Ueberblick". Pisze on m. in., że cesarz japoński w nawale niepowodzeń, nader roztropnie, a zarazem iście po japońsku dostosował się do nowej rzeczywistości. Błędnym wszakże byłoby mniemanie, że nastąpiła jakaś zasadnicza zmiana. Japończycy jak dawniej tak i teraz są tymi samymi Japończykami, którzy od przeszło 80 lat usiłują na swój sposób przekształcić Daleki Wschód i do tej pory minimalnie tylko odstąpili od swoich uroszczeń.

Podstawą ubóstwiania cesarza jest dla nich kult Przodków, który nie tylko na rodzinę cesarską, lecz i na cały naród japoński wywiera olbrzymi wpływ. Dopóki istniał państwowy kult Shinto, cześć Przodków cesarskich była sprawą całego kraju; dziś jest ona wyłącznie sprawą rodziny cesarskiej. Faktycznie kult ten w Japonii ma jednak o wiele rozleglejszy zasięg. W nastawieniu religijnym narodu nie zaszła bowiem prawie żadna zmiana. Toteż i wydana niedawno przez kancelarię cesarską proklamacja, że dom cesarski odnośnie do religii był zawsze neutralny i takimże w przyszłości pozostać zamierza, nic prawie nie zdołała w tym stanie rzeczy zmienić; spowodowała ona tylko zniesienie ceremonialnych ukłonów przed wizerunkiem panującego cesarza. Ponadto zezwala się obecnie podwładnym podczas audiencji spojrzeć w oczy cesarzowi a nawet uścisnąć mu dłoń, a podczas przejazdu cesarza nie potrzebują oni na ulicy padać przed nim na kolana.

Kult Przodków jednak się szerzy. I to jest właśnie problem, do którego Misja powinna dużo energiczniej podejść niż to czyniła dotychczas. Poza nim bowiem kryje się fałszywe pojęcie Boga. Japończyk czci duchy Przodków, ponieważ nie zna pojęcia Boga. ba, nawet nie posiada wyrazu na określenie Boga jako bytu absolutnego.

Szintoizm nie przestał istnieć, tylko forma jego kultu uległa zmianie. Nie wolno państwu subwencjonować jego ołtarzy, zakazano też ściągania przymusowych danin na ten cel. Lecz mimo to, conajmniej 80.000 ołtarzyków z dawniejszych 100.000 pozostało nienaruszonych, a obchody ku czci Przodków są tłumnie uczęszczane. Co wieczór płoną świece na domowych ołtarzach, a lud nie zapomniał o swoich bożkach i przodkach i czci ich obecnie tak samo jak przedtem.

Tak tedy życie religijne Japończyków jak dawniej tak i teraz opiera się na szintoistyczno buddaistycznych zasadach. Wszystkie reformy

dotyczące kultu cesarza są czysto zewnętrzną formą. Nie docierają do samego źródła, którym jest głębko w japońskim życiu zakorzeniony kult Przodków.

tłum. E. G.

INTEGRITY

Utarł się zwyczaj, że recenzenci omawiając jakąś książkę czy czasopismo, poświęcają na zakończenie słów kilka jego szacie zewnętrznej, oddają przy tym wydawnictwu należne ukłony. Tym razem kwestię tę warto, zdaje mi się, poruszyć na początku.

Mam oto przed sobą kilkanaście numerów amerykańskiego miesięcznika katolickiego „Integrity". Wygląd ich budzi tak wielkie zastrzeżenia, że bardzo niechętnie brałem je do ręki. Na okładce każdego zeszytu — symboliczny rysunek, przeważnie bardzo lichy, a w niektórych numerach wręcz rażący. Wewnątrz — na dobrym, dziełowym papierze, wśród długich, podzielonych podtytułami artykułów — naiwne rysuneczki z równie naiwnymi fraszkami. Sam układ graficzny pod wieloma względami dużo pozostawia do życzenia. Słowem, pierwsze wrażenie bardzo niekorzystne. Pogłębia je jeszcze fakt, że jednym z dwóch redaktorów „Integrity" jest Edward Willock — autor owych rysuneczków.

Ale cóż, nie można zapominać, że mamy tu do czynienia z czasopismem amerykańskim. Prasa amerykańska, z wyjątkiem wydawnictw specjalnych w rodzaju np. „Travel and Camera", nie odznacza się ani dobrym smakiem, ani dbałością o wygląd estetyczny. Wprost przeciwnie. A już niektóre wydawnictwa popularne, jak chociażby taki „Franciscan Message" potrafią na wspaniałym kredowym papierze zamieszczać taką brzydotę, o jaką nawet u nas byłoby doprawdy trudno.

Zatem, jakkolwiek poziom estetyczny wydawnictwa świadczy bezwzględnie i o kulturze samych redaktorów, trzeba wziąć pod uwagę także i „couleur locale", a nie zrażając się pozorami, ziarna prawdy poszukać głębiej.

„Integrity" jest miesięcznikiem wydawanym przez grupę katolików świeckich. Celem jego jak głosi notatka na drugiej stronie okładki, jest „stworzenie odpowiadającej naszym czasom syntezy religii z życiem". W jaki sposób redakcja podchodzi do postawionego sobie zagadnienia?

Każdy zeszyt „Integrity" zajmuje się osobnym problemem, dość ogólnym. Zdarza się, że cały numer (48 stron) zawiera jeden tylko artykuł, częściej jednak stanowi zbiór kilku artykułów, pisanych przez grono ścisłych współpracowników redakcji, omawiających różne aspekty poszczególnego zagadnienia. Wśród zagadnień poruszanych przez „Integrity" są takie jak: psychopatologia chrześcijańska; praca; wychowanie; Ameryka; bezpieczeństwo i Opatrzność; masowa produkcja; radio; praca społeczna;

wypoczynek. Cała ta nieprawdopodobna miszkulancja ma jednak swój sens. Są to albo sprawy nowe, albo też wymagające nowego rozpatrzenia z punktu widzenia stosunku jednostki do nich. „Integrity" naświetla je pod tym właśnie kątem i, powołując się niejednokrotnie na naukę Kościoła, urabia pogląd na trapiące współczesnego człowieka dylematy. Artykuły pisane są językiem prostym, przystępnym, ton ich jest swobodny, pozbawiony jakiegokolwiek sztucznego patosu. Nie ma w nich też ani cienia fałszywej pruderii. O sprawach często drażliwych pisze się w sposób naturalny, bez kołowania i bez retuszu. Zdarza się jednak sporo naiwności i uproszczeń, które znacznie obniżają poziom pisma.

„Integrity" nie jest pismem dla elity. Wszystko świadczy o tym, że jest przeznaczone raczej dla czytelników mniej wyrobionych. Czytanie jego nie wymaga przygotowania, a tylko zainteresowania problemami, jakie porusza. Może właśnie biorąc pod uwagę antyintelektualne nastawienie ogromnej większości rzesz czytelniczych Ameryki redakcja czyni pismo bardziej „atrakcyjnym" przy pomocy mało wybrednych, ale za to wesołych rysunków.

Najtrafniej chyba określimy charakter tego periodyku mówiąc, że jest to pismo agitacyjne. Celem jego jest agitacja, tj. wpajanie pewnych tez drogą powtarzania ich w postaci łatwo wrażających się w pamięć schematów, sloganów i obrazków. Metoda taka zastosowana do zagadnień religijno-moralnych jest na nasz gust europejski czymś dziwacznym i rażącym. Oglądamy np. potężnych rozmiarów ilustrację o takiej treści: W głębi, na ciemnym tle postać Chrystusa modlącego się w Ogrójcu; na pierwszym planie grupa współczesnych młodych ludzi na majówce. Młodzieńcy i panienki bawią się na trawie, obok zaś rozstawione: patefon i głośnik radiowy. Pod ryciną podpis: „Nie mogliście jednej godziny czuwać ze mną"...

Te słowa wypowiedziane przez Chrystusa w Getsemani i ze czcią przez świat chrześcijański powtarzane, jako zawierające ogrom treści religijnej, są tutaj wprowadzone w uproszczony, wulgarny schemat agitacyjny. Ostatecznie jednak wyrażać mają w sposób skrócony i schematyczny myśl zbliżoną do treści Ewangelicznej. Mówią o potrzebie modlitwy, skupienia i ciszy wewnętrznej.

Ten rażący nas prymitywizm agitacyjny jest zapewne jedyną właściwą metodą przemawiającą do mentalności szerokich rzesz odbiorców amerykańskich. Nawet idee chrześcijańskie dotyczące życia wewnętrznego podawać czasem trzeba w formie zredukowanej i sloganowej.

Każdy numer „Integrity" zamyka dział recenzji książek. Krótkie i jasne, przeważnie świetnie napisane, dają co miesiąc niezły przegląd najnowszych wydawnictw katolickich, jakie ukazały się w Ameryce. One to w dużej mierze sprawiają, że mimo wielu rozczarowań i niespodzianek „Integrity" pozostawia w sumie wrażenie pisma przemyślanego i wykończonego, dostosowanego do potrzeb tych, którzy je biorą do ręki.

A. WITEK

PRZYJACIEL LEONA BLOY

Czytelnikom świetnych pamiętników Leona Bloy nie jest obce nazwisko jego czeskiego przyjaciela, Józefa Floriana (1873—1941). Kim był ten człowiek, który przez tyle lat zachował przyjaźń niestałego w uczuciach „niewdzięcznego żebraka"? — Był dla katolików czeskich tym, czym Bloy dla francuskich. Był jedną z wybitniejszych postaci katolickiej literatury czeskiej w pierwszej połowie naszego stulecia, odnowicielem katolicyzmu czeskiego, duszą potężnego ruchu umysłowego. Był sumieniem katolików swego kraju, nauczycielem prawdy, przykładem męstwa i prawości.

Pedagogiczna kariera Józefa Floriana nie była ani długa ani świetna. Gdy był nauczycielem gimnazjalnym w mieście Nachod w Czechach, spotkał się w miesięczniku *La Plume* po raz pierwszy z nazwiskiem Leona Bloy. To zadecydowało o jego przyszłości. Zrzekł się posady i osiedlił się w Stará Říse na Morawach. W pierwszym okresie tego nowego życia tłumaczył dzieła Leona Bloy. Nie znajdując innego sposobu na propagowanie książek swojego mistrza, Florian zajął się ich drukiem sam, „z pomocą Boga i przyjaciół". Dzieła Bloy'a zapoczątkowały bibliotekę słusznie noszącą nazwę *Dobre Dilo*. Dzieło było naprawdę heroiczne — dokonał go człowiek najściślej przestrzegający zasad ewangelicznego ubóstwa.

Spójrzmy, co o swym wielbicielu i tłumaczu pisze Leon Bloy. Oto kilka wierszy z *Vieux de la Montagne:* „Józef Florian, biedny wśród biednych, ilekroć zdobędzie parę franków, przesyła mi je. Płakać się chce na myśl o tym, co robi ten biedak wbrew mojej woli i pomimo moich próśb. Pisał mi nieraz w swoich wspaniałych listach, że oddając mi wszystko, co posiada, zapewnia dostatek sobie i swojemu domowi."

Florian spotkał się z Bloy'em w wigilię Wniebowzięcia 1906 r. w La Salette. W pamiętniku Bloy'a czytamy: „Przyjazd Floriana. Postać poważna i smutna... Towarzyszy mu bardzo sympatyczny młody ksiądz z Moraw, nie umiejący po francusku, z którym porozumiewamy się po łacinie. Florian bardzo małomówny. I w swoim kraju — przypuszczam — ogranicza się do używania minimalnej ilości słów. *Po co mówić? Wystarczy pisać* — oświadcza. Zwracam się po łacinie do jego miłego towarzysza, ks. Józefa Polaka, który rozmawia po niemiecku z moją żoną i tłumaczy z obu tych języków Florianowi na czeski. Istna wieża Babel... — Wniebowzięcie. Piękny dzień, dla mnie najmilszy od dziesięciu lat. Trudność rozmowy z Florianem nie męczy, choć ten człowiek potrafi milczeć całymi godzinami. Rozumiemy się, to wystarczy... — Po południu wycieczka z naszymi dwoma Czechami w góry. Florian mówi, że przyjechał do Francji dla trzech rzeczy: aby pomodlić się przed Matką Boską z La Salette, widzieć się ze mną i posłuchać śpiewu Weroniki (córka Bloy'a)..."

Leon Bloy często wyraża podziw dla Floriana. W r. 1907 pisze do jednego z przyjaciół: „Znam Floriana od ośmiu lat. To nadzwyczajny człowiek... Nie ma człowieka, na którym można by bardziej polegać. Stanowczo, to natura męczennika".

Osoba Józefa Floriana miała potężny wpływ na grupę czeskich pisarzy. Poeta Jakub Deml, jego przyjaciel i współpracownik, wyznaje w książce *Audiatur et altera pars* (1928): „Byłem daleki od katolicyzmu, ale Józef Florian uczynił ze mnie świadomego katolika..."

A inny wielki poeta czeski, Jaroslav Durych, pisze z okazji pięćdziesiątych urodzin Floriana: „Dzięki niemu katolicy czescy wydobyli się z marazmu, by stanąć na pewnym gruncie religii. Po nim przyłączyli się do tego dzieła i inni, ale on był pierwszy..."

Dzieło Floriana, zasilane przez Leona Bloy, rozrastało się wspaniale. Zaczął wraz z Jakubem Demlem, a później z Antonim Ludwikiem Strizem, wydawać tomy biblioteki *Studium*. Publikował w niej bulle, dekrety i encykliki papieskie, *List pasterski z La Salette*, kilka krótszych utworów Charlotte'y Chabrier Rieder, Barbeya d' Aurevilly, Villiersa de l'Isle-Adam, Verlaine'a, Rilkego, stare drzeworyty, reprodukcje Aubreya Beardsley, Georges'a d' Espargnat, Feliciena Ropsa.

Wydawca musiał zwalczać niewysłowione trudności — brak pieniędzy, niesumienność drukarzy, a później, w ciężkich czasach obu wojen światowych, brak papieru, brak pracowników, trudności ekspedycji. A cele, jakie sobie wytknął były — nawet jeśli chodzi o zewnętrzną formę książek — bardzo ambitne. Każda książka musiała być owocem benedyktyńskiej wprost miłości i pieczołowitości. Wygląd książki nie mógł być uzależniony od przypadkowego widzi mi się drukarza, lecz musiał harmonizować z treścią dzieła. Książki Floriana cechuje subtelny i indywidualny smak artystyczny i zadowalają one wymagania nawet bardzo wyrafinowanych zbieraczy.

Po numerach „*Studium*" w r. 1912 zaczęło się ukazywać wydawnictwo periodyczne *Nova et Vetera*, którego wyszło blisko pięćdziesiąt zeszytów. *Nova et Vetera* ukazało literaturze czeskiej tłum nowych, dotychczas nie znanych nazwisk: Ernest Hello, Charles Péguy, Rachilde, Demolder, Francis Jammes, G. K. Chesterton, William Butler Yeats, John Millington Synge, Novalis i wielu, wielu innych. Później zaczęła się w Stará Říse ukazywać jeszcze inna seria: *Kursy*. Zeszyty *Nova et Vetera* zostały zastąpione przez *Archy* (kartki). Z wydawnictw Floriana najcenniejsze jest *Dobre Dilo*, w którym oprócz Bloy ukazały się dzieła św. Hieronima, Grigniona de Montfort, listy św. Katarzyny Sieneńskiej, i wiele innych pozycji cennych tak ze względów ideowych jak i literackich.

Po śmierci Floriana siostra jego, Antonina Florianová i jego syn Józef podjęli prace wydawnicze na nowo. Jego dziedzictwo i dzięki niemu dziedzictwo Leona Bloy pozostaje w katolicyzmie czeskim żywe i płodne. Przeszedł on do historii jako jeden z tych, którzy ludziom przyszłości przekazali zasadnicze prawdy i doświadczenia twórcze minionych pokoleń.

Według artykułu O. F. Bablera w *Nova et Vetera (Fribourg)*.

opr. **A. W.**

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI

Nauka:

Dąbrowski E. ks. dr — Prolegomena do Nowego Testamentu, str. 282, Wydawn. Św. Krzyża — Opole, 1949.

Dąbrowski E. ks. dr — Ewangelie, ich powstanie i rodzaj literacki, wyd. II, str. 168 — Niepokalanów, 1949.

Kutrzeba S. — Historia ustroju Polski — Korona, wyd. VIII, str. 471, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1949.

Halban L. — Religia starogermańska, str. 72, wyd. Tow. Nauk. K.U.L.— Lublin, 1949.

Kozicki St. — Dziedzictwo polityczne trzech wieszczów, str. 347, wyd. S. Arcta, — Warszawa, 1949.

Religia:

P. Lekeux M. — Świętość i dobra wola, str. 160, nakł. Centr. Milicji Niepokalanej — Niepokalanów, 1949.

Smandzich J. ks. — Dobrze nam tu być, str. 99, Wydawn. Św. Krzyża— Opole, 1949.

Bross St. ks. dr — M. Franciszka Teresa Kotowiczówna, str. 111 — Świetlane Polski Postacie/5. Wydawn. Św. Krzyża — Opole, 1949.

Poezja:

Jodełka T. zebr. — Polska poezja maryjna — antologia, str. 388, nakł. Centr. Milicji Niepokalanej — Niepokalanów, 1949.

Beletrystyka:

Reymont Wł. St. — Rok 1794: Ostatni Sejm Rzeczypospolitej, pisma t. XVII, wyd. VI. str. 424, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1949.

Ockan Wł. — Pomóc, wyd. IV, str. 214, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1949.

Parandowski J. — Godzina śródziemnomorska, str. 238, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1949.

Bunsch K. — Imiennik: cz. I — Śladem pradziada, str. 424, cz. II — Miecz i pastorał, str. 442, wyd. Gebethner i Wolff — Warszawa, 1949.

Rychlewski J. — Człowiek z gutaperki, str. 280, wyd. Gebethner i Wolff, — Warszawa, 1949.

Fast. H. — Bitwa pod Valley Forge, str. 264, K. D. K. — IV/49, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, 1949.

SPROSTOWANIE

W numerze 19-tym „ZNAKU" przy artykule Ch. Dawsona „U podłoża kultury" zakradł się błąd do notatki redakcyjnej. Artykuł ten jest fragmentem z książki Dawsona „Religion and Progress", nie zaś „Religion and Culture", jak mylnie wydrukowano.

„CHWAŁA CÓRY KRÓLEWSKIEJ"

Bruce Marshall'a

Nowa powieść, wydana przez Sp. Wydawn. „Pax"
WARSZAWA

Skład główny: Księgarnia »VERITAS« Sp. z odp. ogr. Warszawa, ulica Widok 5, róg Nowej Kruczej.

Cena 750 zł. Rabat 30 prc. Hurt - Detal

TREŚĆ ZESZYTU:

Str.

STANISŁAW STOMMA: NA CZYM POLEGA „BURŻUJSTWO?" 449

KS. WINCENTY GRANAT: ISTOTA MODLITWY . . . 463

A.D. SERTILLANGES: RZECZYWISTOŚĆ NIEWIDZIALNA 477

GRAHAM GREENE: KRZYŻE 489

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Jak czytać Pismo Święte 500

My — ludzie ulicy 506

Świeckie misjonarki 510

W Japonii bez zmian 514

Integrity 515

Przyjaciel Leona Bloy 517

Spis książek nadesłanych 519

DO CZYTELNIKÓW: Administracja nasza posiada jeszcze w ograniczonej ilości komplety zeszytów miesięcznika „Znak" za rok 1948 (n-ry 8—14) w cenie zł. 525. Z poprzednich lat pozostały numery: 1, 4, 5, 6 i 7. Z roku bieżącego numer 18-ty jest już wyczerpany.

OD ADMINISTRACJI:

Prosimy uprzejmie przy wszelkich wpłatach podawać ich przeznaczenie na odwrotnej stronie blankietu P. K. O. Zaznaczamy przy tym, że rabatu prenumeratorom udzielamy tylko w tym wypadku, jeżeli wpłata kwartalna, czy też półroczna zostanie uiszczona z góry, a nie w kilku ratach.

Prosimy też, przy zmianie adresu o podawanie adresu starego i nowego.

IN HOC
SIGNO
VINCES